مگر اس سفرنامہ کا سب سے اہم حصہ اور اس کی اصل روح وہ پرکیف نظمین ہین، جو مصنف نے بارگاہِ رسالت مین نذر گذرانی ہین، اس حیثیت سے یہ سفرنامہ اصحابِ ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے،

افاداتِ حسن بصری از جناب مولوی قاضی اطہر صاحب مبارکپوری، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۵۶ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت معمولی، قیمت ۱۲/ پتہ دائرہ ادبیہ مبارکپور ضلع اعظم گڈھ،

حضرت حسن بصریؒ کی شہرت عام طور سے سلسلۂ تصوف کے شیخ الشیوخ کی حیثیت سے ہے، تصوف کے اکثر سلاسل آپ ہی کی ذات پر منتہی ہوتے ہین، اس حیثیت کے علاوہ آپ جلیل القدر تابعی تھے، اور علم ظاہر، اہتمام شریعت اور دین داری مین آپ کا مقام بہت بلند ہے، طبقات و تراجم کی کتابون مین دین و دنیا کے مختلف پہلوؤن کے متعلق آپ کے اقوال و ملفوظات اور بلند اخلاقی واقعات ملتے ہین، مصنف نے اُن کو مختلف سرخیون کے ماتحت جمع کر دیا ہے، اور یہ مختصر رسالہ ایک مفید اخلاقی درس بن گیا ہے،

رمزِ سخن مرتبہ جناب ڈاکٹر سید محی الدین زور قادری، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۲۲ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت معمولی، قیمت عہ، پتہ:- سب رس کتاب گھر خیرت آباد، حیدرآباد دکن،

سدانگ جوگی بہاری لال حیدرآباد کے مشہور شاعر اور اردو کے قدیم طرزِ شاعری کی آخری یادگار تھے، رمزِ سخن اُن کے کلام کا انتخاب ہے، اُن کے زمانہ مین شاعری کی دنیا مین داغ و امیر کا رنگ چھایا ہوا تھا، اس لئے رمز کے کلام کا عام رنگ بھی یہی ہے، مگر اُن کو زندگی کے بعض دلشکن حالات سے سابقہ پڑا تھا، جنھون نے ان مین ایک والہانہ اور مجذوبانہ کیفیت پیدا کر دی تھی، اور اُن کو دنیا سے کنارہ کش بنا دیا تھا، اس لئے اُن کے کلام مین جابجا عارفانہ خیالات اور سوز و گداز کی گرمی بھی ملتی ہے، زبان و بیان مین مشق و مہارت کی پختگی نمایان ہے، کتاب کے شروع مین مرتب کے قلم سے دکن کی اردو شاعری، رمز کے حالات اور اُن کے کلام پر مختصر تبصرہ ہے،

"م"

جلد ۶۸ ماہ محرم الحرام ۱۳۷۱ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۵۱ء عدد ۴

مضامین

مقالات

تلخیص وتبصرہ

باب التقریظ والانتقاد

معذرت

مقالات کے کچھ صفحون مین ہندسے غلط ہو گئے ہین، ناظرین فہرست کے مطابق اصلاح فرمالین،

شذرات

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ اردو زبان وادب کی صف میں دو ممتاز جگہیں خالی ہوگئیں، اور مرزا محمد عسکری اور مولوی مہیش پرشاد ہم سے جدا ہوگئے، مرزا صاحب مرحوم قدیم مشرقی تہذیب کا نمونہ لکھنؤ کی پرانی بزم ادب کی یادگار، اردو زبان وادب کے صاحب ذوق و نکتہ سنج ادیب اور متعدد کتابوں کے مصنف و مترجم تھے، اُن کی سب سے بڑی علمی یادگار رام بابو سکسینہ کی تاریخ ادبیات اردو کا ترجمہ ہے، اس میں انھوں نے اتنے اضافے کئے ہیں اور اس کو اس طرح اردو کے قالب میں ڈھالا ہے کہ اس کی حیثیت مستقل تصنیف کی ہوگئی ہے جس طرح جناب صفی اور آرزو پر لکھنؤ کی قدیم بزم شاعری کا خاتمہ ہوگیا، اسی طرح مرزا صاحب کی وفات سے اس دور کی بزم ادب کی آخری یادگار مٹ گئی اب وہ تہذیب ہی ختم ہوگئی، وہ سانچہ ہی بدل گیا جس میں تہذیب و شائستگی، اور ذوق ادب کے نمونے ڈھلتے تھے، اس لئے آیندہ اُن کے پیدا ہونے کی اُمید نہیں اور اُن کی جو جگہ بھی خالی ہوگی، وہ خالی ہی رہے گی،

مولوی مہیش پرشاد ہندو یونیورسٹی میں عربی و فارسی کے پروفیسر تھے، عربی کی تعلیم انھوں نے مولانا عبداللہ ٹونکی سے حاصل کی تھی، اور مولوی کا امتحان بھی پاس کیا تھا، اردو زبان وادب میں بھی اچھی دستگاہ رکھتے تھے، اور اس کے بڑے حامی اور مخلص خدمت گذار تھے، مرزا غالب کے خطوط ان کا خاص موضوع تھا، انھوں نے بہت سے خطوط کا پتہ چلایا تھا، اور اُن کے چھوٹے چھوٹے رقعوں اور کارڈ اور لفافوں اور ان کے پتوں پر مستقل مضامین لکھے تھے، اور مکاتیب غالب کا ایک جامع اور مکمل مجموعہ جس میں بہت سے ایسے خطوط تھے، جو پرانے مجموعوں میں

نہیں پائے جاتے، دو ضخیم جلدوں میں مرتب کیا تھا، اسکی ایک جلد کئی سال ہوئے ہندوستانی اکیڈمی الٰہ آباد نے شائع کی تھی، دوسری جلد کی اشاعت کی نوبت نہیں آئی تھی کہ خود مرتب کی کتاب زندگی کا ورق الٹ گیا، ضرورت ہے کہ اکیڈمی یا اردو کا کوئی اور ادارہ مرتب کی یادگار میں اس کو شائع کردے، موجودہ فرقہ پرستی، اور اردو دشمنی کے زمانہ میں ہندؤوں میں انکے ایسے خدمت گذار مشکل سے پیدا ہوں گے،

ہندی کے حکومت کی زبان بن جانے کے بعد بھی اسکی گاڑی چلائے نہیں چل رہی ہے، اور سرکاری دفاتر میں ابتک انگریزی کا قبضہ ہے، اس لئے ہمارے صوبہ کی حکومت نے گذشتہ مہینہ ہندی کو قانوناً صوبہ کی سرکاری زبان بنادیا، یہانتک کوئی مضائقہ نہیں تھا، یہ تو ایک دن ہونا ہی تھا، مگر جو کچھ ہے وہ یہ کہ اردو کو صوبہ کی علاقائی زبان بھی نہیں مانا گیا، اور اس کو مقامی معمولی بولیوں کا بھی درجہ نہیں دیا گیا، وزیر تعلیم نے تو اس صوبہ میں اس کے وجود ہی سے انکار کردیا، اُن کی اردو دشمنی اتنی کھلی ہوئی ہے کہ اس پر کوئی بحث نہ کرنا چاہئے، مگر لطف یہ ہے کہ خود انہی نے ہندی زبان کا بل پیش کرتے ہوئے ہندی کی مقبولیت کے ثبوت میں ہائی اسکول اور انٹرمیڈیٹ میں اردو کے مقابلہ میں ہندی لینے والے طلبہ ہندی کے اخبارات اور کتابوں کی اشاعت میں ترقی اور اضافہ کے اعداد و شمار پیش کئے ہیں، اگر اردو صوبہ کی علاقائی زبان بھی نہیں ہے تو اس کے لینے والے طلبہ اور اُس کے اخبارات و کتابوں کی یہ تعداد کہاں سے آئی اور اس کے اور ہندی کے اعداد و شمار میں موازنہ کے کیا معنی، اس سے تو صوبہ میں اردو کا وجود مسلّم ہوجاتا ہے، درحقیقت جھوٹ کے لئے تضاد بیان ضروری ہے،

مگر وزیر تعلیم کی اس دلیل کو عقل و منطق سے کوئی علاقہ نہیں ہے، اول تو معلوم نہیں یہ اعداد و شمار کہاں تک صحیح ہیں، اگر اُن کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اُن سے ہندی کی مقبولیت کا نتیجہ نکالنا ایسا ہی ہے جیسے پرانے سکہ کی منسوخی کے بعد نئے سکہ کے چلن کو اس کی مقبولیت کا نتیجہ قرار دیا جائے، ہندی کے سرکاری زبان بن جانے کے بعد وہ حصول ملازمت اور معاش کا ذریعہ بن گئی ہے اسی کے ساتھ اردو کشی کی مہم بھی جاری ہے ایسی حالت میں اردو کے مقابلہ میں ہندی کی ترقی بالکل قدرتی ہے، اس کو اسکی مقبولیت سے کوئی تعلق نہیں، مقبولیت کا صحیح اندازہ تو

اس وقت ہوتا جب دونون زبانین ایک پوزیشن مین ہوتین، اگر اردو کی راہ مین رکاوٹین نہ ڈالی جائین، اور اسکو پنپنے کا موقع دیا جائے اور کم از کم تعلیم ہی مین اُس کو ہندی کے برابر درجہ دیدیا جائے، تو ہندی کے سرکاری زبان بن جانے کے باوجود اسکی مقبولیت کی حقیقت ظاہر ہو جائے،

لطف یہ ہو کہ اس بل کے مُباحثہ مین وزیر اعظم صاحب نے اردو زبان کو سراہا ہے، اور یہ بھی اعتراف کیا ہو کہ اردو نہ صرف یو پی بلکہ بہار، پنجاب اور مدراس وغیرہ مین بھی بولی جاتی ہو اور حکومت اسکو مٹانا نہین بلکہ اسکی ترقی چاہتی ہے، مگر اس کی ترقی کا میدان دفترون سے باہر تجویز کیا ہو، اُن کا یہ مشورہ بھی خوب ہو، جب دفترون مین اردو کا گذر نہ ہوگا، تعلیم سے وہ نکالی جائے گی، اور علاقائی حیثیت بھی اس کو نہ دیجائیگی، تو پھر آخر اسکی ترقی کے مواقع کہان ہون گے، اس لئے وزیر اعظم صاحب کا یہ مشورہ اس شعر

این خاک وانچہ در شکمِ او از انِ من   وز خاک تا بہ عرشِ معلی از انِ تو

کا مصداق ہے،

ایک لے دیکر اردو کی تعلیم اس کی زندگی کا سہارا ہو سکتی تھی، مگر شعبہ تعلیم کا پورا عملہ اپنے وزیر کی تقلید مین اردو کا دشمن اور اس کو مٹانے پر تلا ہوا ہو، اگر کسی مجبوری یا مصلحت کی بنا پر شعبۂ تعلیم مین اردو کا کوئی حق تسلیم بھی کیا جاتا ہے، یا کوئی ایسا سرکلر جاری ہوتا ہو جس سے اردو کی تعلیم کی بھی گنجایش نکل سکتی ہو، تو ماتحت حکام اس کو تعلیم گاہون تک نہین پہنچنے دیتے، اور اگر کسی نہ کسی صورت سے وہ پہنچ گیا، تو اُن کے ہڈماسٹر اسکی تعلیم مین طرح طرح کی رکاوٹین پیدا کرتے ہین، جس کا تجربہ ہر جگہ روزانہ ہوتا رہتا ہو، ایسی حالت مین محض زبانی دعوون پر کس طرح اعتماد کیا جا سکتا ہو، اگر حکومت واقعی اردو کی ترقی یا کم از کم اس کو زندہ رکھنا چاہتی ہو تو اس کو ان عہدہ دارون سے جو اردو کے بارہ مین اس کے احکام کی پروا نہین کرتے، اور اردو کی تعلیم مین رکاوٹین ڈالتے ہین، پوری بازپرس کرنی چاہئے، اگر دو چار سے بھی مواخذہ ہو جائے تو پھر کسی کو اس کی جرأت نہ ہو، مگر اس معاملہ مین اردو کے حامی بھی ذمہ داری سے بری نہین ہین، اگر وہ پوری جد و جہد سے کام لین تو گورنمنٹ اردو کا قانونی حق ماننے پر مجبور ہوگی ورنہ زبانی شور و غل سے کچھ حاصل نہین،

مقالات

اصحاب الفیل کا واقعہ

اور

اس کی تاریخ

از مولانا ابو الجلال صاحب ندوی

سببِ نزول ایک زمانہ تھا کہ بعض وہ لوگ بھی جو اسلام کو حق سمجھتے تھے، اس کے قبول کرنے کو خطرہ خیال کرتے تھے، چنانچہ آغازِ اسلام کے دنون مین اُن کے چند افراد نے کہا،

اِن نتبع الھدیٰ معک نتخطف من ارضنا۔ (قصص - ۲)

آپ کے ساتھ اگر ہم راہِ راست کا اتباع کرین گے، تو ہم کو تو ہماری زمین سے اُچک ہی لیا جائے گا،

اُن لوگون نے جب یہ بات عرض کی تو خدا نے اُن مین جرأتِ ایمانی پیدا کرنے کی غرض سے ارشاد فرمایا :-

اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِاَصْحٰبِ الْفِیْلِ اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَھُمْ فِیْ تَضْلِیْلٍ وَّاَرْسَلَ عَلَیْھِمْ طَیْرًا اَبَابِیْلَ تَرْمِیْھِمْ بِحِجَارَۃٍ مِّنْ سِجِّیْلٍ فَجَعَلَھُمْ کَعَصْفٍ

کیا تجھے علم نہین ہے کہ تیرے رب نے ہاتھی والون کے ساتھ کیا کیا، کیا اُن کی تدبیرین ناکام نہین کر دین، اور اُن پر چڑیان بھیجین جھنڈ کی جھنڈ، تو وہ ان کو سجیل کے پتھر مارتی

ماکول، (فیل) تھین، جس نے اُن کو کھایا ہوا بھس بنا دیا،

یہ ارشادِ الٰہی قصہ ماضی کی یاد دہانی کی شکل مین اس امر کا وعدہ تھا کہ اگر ایمان و اسلام کی وجہ سے کوئی تم پر حملہ آور ہوگا، تو اس وقت خدا تمھاری بھی اسی طرح مدد کرے گا، جس طرح اصحابِ فیل کے حملہ کے وقت قریش کی مدد کی تھی، یہ وعدہ پہلی مرتبہ بدر کی لڑائی مین پورا ہوا، تو خدا نے فرمایا،

واذکروا اذ انتم قلیل مستضعفون	اور خیال رکھو ایک وقت تم تھوڑے تھے، ملک
فی الارض تخافون ان یتخطفکم	مین کمزور تھے، تم کو خوف تھا کہ لوگ تمھین اُچک
الناس فاٰوٰکم وایدکم بنصرہ	لین گے، پھر اُس نے تم کو جائے پناہ دی، اور
ورزقکم من الطیبات لعلکم	اور اپنی کمک سے تمھاری مدد کی، اور تم کو پاک
تشکرون (ع ۳ انفال)	چیزین روزی دین تاکہ تم شکر کیا کرو،

سورۂ فیل مین "الم تر" فرما کر خدا نے کسی شخص معین سے نہین، بلکہ ہر اُس شخص سے خطاب کیا ہے، جس کو واقعۂ فیل اچھی طرح معلوم تھا، علامہ فراہی نے تفسیر سورۂ فیل مین اس امر کو ناقابلِ تردید دلائل سے ثابت کیا ہے،

الم تر | الم تر کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ تبلا کیا تو نے نہین دیکھا ہے" اس ترجمہ سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ مخاطب ایسا شخص یا ایسے اشخاص ہونے چاہئین جنھون نے واقعۂ فیل کو بچشم خود دیکھا تھا، لیکن (الم تر کیف فعل ربک بعاد) سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی محاورہ مین "تو نے دیکھا" کا مطلب صرف یہ ہے کہ تجھے پورا یقین، وثوق اور علم صحیح حاصل ہے،

فیل | فیل اور پیل ملتے جلتے اور ہم معنی الفاظ ہین، عربی کا کوئی لفظ جب کسی ایرانی لفظ سے ملتا جلتا ہوتا ہے، تو اکثر ائمۂ لغت جو زیادہ تر عجمی تھے، عربی لفظ کو فارسی لفظ کا معرب بتا دیتے ہین، حالانکہ معاملہ برعکس بھی ہو سکتا ہے، فیل چونکہ عربون کے لئے ایک بدیسی چیز ہے، اس لئے اُسے معرب بنانے والون کے ماہین

مماثلتِ الفاظ کے علاوہ ایک اور بنیادِ استدلال موجود ہے، لیکن پیل ایرانیون کے لئے بھی کمن چیز نہین ہے، ہاتھی کا اصلی وطن افریقہ یا ہندوستان ہے، پیل ہندوستانی یا آریائی لفظ نہین ہے، غالباً حبشی لفظ ہے، حبشی زبان قحطانی عربی اور قدیم افریقی زبانون کا آمیزہ ہے، ہمارے خیال مین اشتقاقی حیثیت سے فیل عربی الاصل لفظ ہے، اصحاب الفیل کے لقب سے خدا نے ایک حبشی فوج کا ذکر کیا ہے، یہ نام اس فوج کو اس لئے دیا گیا ہے کہ حملہ آور جنگ آزمودہ ہاتھی لے کر آئے تھے، بیان کیا گیا ہے کہ ہاتھیون کی تعداد ۱۳ تھی سب سے اہم ہاتھی کا نام محمود تھا، Dedcy O'leary نے اپنی کتاب Arabia before mohammed مین لکھا ہے کہ سورۂ فیل کی تفسیر مین عربون نے جو قصہ بیان کیا اس کی بابت

"پیرے لنس (Perohammons) کی تجویز ہے کہ یہ سارا قصہ الفیلاس بازنطینی کے نام کی غلط شکل الفیل کے استعمال سے پیدا ہو گیا ہے، الفیلاس بازنطینی مین پر حملہ کرنے والے بحری بیڑے کا لیڈر تھا، ہم جانتے ہین، کہ عربی ساحل پر حبشی فوج کو یونانی جہازون نے اتارا تھا، جس وقت حملہ کے لئے بیڑا ایکیل کا نٹون سے درست کیا جا رہا تھا، Cosmas Indico pleuste زیلع مین موجود تھا، (ص ۱۴۱)

مگر الفیلاس بازنطینی کے زمانہ کو واقعہ فیل کے زمانہ سے کوئی واسطہ نہین، یہود نے قتلِ مسیح کے جرم پر ناز کیا، اُن کے اس ناز کے باوجود خدا نے اُن کے دامن کو اس خونِ ناحق سے پاک کیا، اسی طرح یورپ کے اس ناز کے باوجود کہ سورۂ فیل مین اُن کے ہی ایک بزرگ کا نام الفیل کی شکل مین ہے، اگر ہم اُن کے علماء کو خانۂ کعبہ کے اوپر حملہ کے گناہ سے بری بتائین، تو یہ اتباعِ قرآن کے مماثل اور برحق بات ہوگی، اصحاب الفیل کو یہ نام صرف اس وجہ سے نہین دیا گیا کہ وہ ہاتھیون کی فوج لائے تھے، بلکہ ہاتھی اس ماجرا کا جیسا کہ آیندہ معلوم ہوگا اہم ترین ہیرو تھا،

اصحاب الفیل | اس حملہ اور فوج کے قائد اور لیڈر کا ذکر حضرت ابوطالب نے ابو یکسوم کے نام سے کیا ہے،

فرماتے ہیں،

الم تعلموا ما کان فی حرب داحس   وجیش ابی یکسوم اذ ملؤا الشعبا

فلولا دفاع اللہ لا شیئ غیرہ   لاصبحتم لا تحفظون لکم سربا

کیا تم کو نہیں معلوم کہ حرب داحس اور جیش ابی یکسوم کے دن کیا ہوا، اگر خود خدائے واحد مدافعت نہ کرتا تو تم ایک کسی ریوڑ کو بچا نہیں سکتے تھے،

امیہ بن الصلت نے یا قیس بن الاسلت نے کہا کہ

فقوموا وصلوا ربکم وتمسحوا   بارکان ھذا البیت عند الاخاشب

فعندکم منہ بلاء مصدق   غداۃ ابی یکسوم ھادی الکتائب

یمن کے اقتدار پر جن لوگوں نے حکومت کی ان میں سے ایک کا نام اکسوم ذو معاہر تھا، ان اشعار میں اسی کے باپ کا ذکر ہے، اصحاب فیل کے نمایاں اشخاص میں سے ایک ابرہہ تھا، ایک جنگ میں اس ابرہہ کی ناک کٹ گئی تھی، اس لئے اسے الاشرم بھی کہا جاتا تھا، ایک شاعر نفیل خثعمی نے جو اس وقت فوج حبش میں جنگی اسیر کی حیثیت سے موجود تھا، واقعہ فیل کے وقت کہا :

این المفر والالٰہ الطالب   والاشرم المغلوب غیر الغالب

اب فرار کا امکان نہیں، خود خدا پیچھا کر رہا ہے، الاشرم مغلوب ہوگا، غالب نہ ہوگا،

یمن کے مشہور حکام میں سے ایک ابرہہ ذو موکل تھا جس کی بابت ایک شاعر کہتا ہے،

وغلبن ابرھۃ الذی الفینہ   کان المخلل فوق غرقہ موکل

اس ابرہہ کو ابرہہ بن الصباح کہا جاتا ہے، عربوں کی روایت کے مطابق یہ اہل حبش کی طرف سے حاکم یمن تھا، ۵۲۵ء میں جب اہل حبش نے یمن کو فتح کیا، اس وقت فاتح یمن ارباط کی فوج میں یہ بھی شریک تھا، تفسیر ابی حیان، تفسیر مدارک اور تفسیر کبیر میں اسی ابرہہ کو اس شخص سے تطبیق دی گئی ہے،

جس نے خانۂ کعبہ پر حملہ کیا تھا، لیکن ابن ہشام وغیرہ مورخین یمن کے نزدیک یہ دونوں دو شخص تھے، ہماری تحقیق میں یہی بات صحیح ہے لیکن اس کی صحت ثابت کرنا ہمارے موضوع بحث سے خارج ہو

اکسوم ذو معاہر کو ابن ہشام وغیرہ نے ابرہۃ الاشرم کا بیٹا اور اس کا جانشین بتایا ہے، دُرِ منثور میں سیوطی نے ابن ابی حاتم اور دلائل ابونعیم کے حوالہ سے عثمان بن المغیرہ بن الاخنس کا قول نقل کیا ہے جس میں اکسوم کو الصباح الحمیری کا بیٹا اور ابرہۃ الاشرم کا نواسہ بتایا گیا ہے، یہ دونوں قول غلط ہیں، سد مارب کی دیوار دن پر ابرہہ کا ایک طویل کتبہ ملا ہے جس میں وہ اکسوم ذو معاہر کو اپنا حلیف اور ابن الملک بتاتا ہے، اس لئے ابرہہ الاشرم نہ تو اکسوم کا باپ تھا، اور نہ نانا تھا، ابرہہ اور ابو یکسوم جدا جدا دو شخص تھے،

سیوطی نے درمنثور میں ابو یکسوم کی بابت جو روایتیں نقل کی ہیں، ان میں سے حسب ذیل اقوال قابلِ توجہ ہیں،

اخرج ابن مردویہ عن ابن عباس	ابن عباس رضؓ سے مروی ہے کہ جن اصحاب
..... قیل اصحاب الفیل یریدون	فیل نے مکہ پر چڑھائی کی تھی ان کا سردار
مکۃ ورأسھم ابو یکسوم الحبشی	ابو یکسوم حبشی تھا (ابن مردویہ)
اخرج ابن ابی شیبہ عن سعید	سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ابو یکسوم حاکم
بن جبیر قال اقبل ابو یکسوم صاحب	حبشہ مکہ پر ہاتھیوں کی فوج لیکر حملہ آور
الحبشۃ ومعہ الفیل،	ہوا تھا، (ابن ابی شیبہ)
اخرج ابو نعیم عن عطاء بن	عطاء بن یسار سے مروی ہے کہ ان کو ایک
یسار قال حدثنی من لقی قائد	شخص نے بتایا کہ اس کو ہاتھی کے قائد یعنی
الفیل وسالہ قال اخبرانی خیر	ہاتھی کے رکھوالے نے بتایا کہ وہ ہاتھی نجاشی
الفیل قال لا ھو فیل الملک النجاشی	اکبر کا ہاتھی تھا، اسے وہ جس جنگ میں

الا کبر لعدلیس بہ قطا ای جمیع الا ۔۔۔ لے کر نکلا، اسے فتح ہی نصیب ہوئی،

(ابونعیم)

ھز مھصو،

ان روایتون کا مجموعی مضمون یہ ہے کہ ابوکیسوم حبشی تھا، حاکم حبش تھا معمولی حاکم نہین، بلکہ نجاشی اکبر تھا، ابرہہ کے جس کتبہ کا ہم نے ذکر کیا ہے، اس مین اس وقت کے نجاشی کا نام ارا حمیس زیمان ہے، ابرہہ خود کو اس کا ماتحت بتاتا ہے، اس لئے اس کے کتبہ کے اندر اکسوم ین الملک سے مراد اسی کا ایک شہزادہ ہے، عربی اشعار کے ابوکیسوم سے بھی یہی نجاشی اکبر ارا حمیس زیمان مراد ہے، جو حملہ آور دن مین بذاتِ خود شریک تھا،

| تاریخ اصحاب فیل | یمن کے تبابعہ مین ایک مشہور تبع اسعد ابو کرب گذرا ہے، اس نام کے کم از کم تین تبابعہ گذرے ہین، آخری تبع اسعد ابوکرب کے باپ ملک یکرب کا نام یمنی کتبات مین ملا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۳۷۰ء مین زندہ اور حاکم یمن تھا، اسعد ابوکرب کا سال حکومت صحیح نہین معلوم مگر اس کا ایک بیٹا شرحبیل یعفر کتبات یمن کے مطابق ۴۵۱ء مین زندہ اور حاکم یمن تھا، بعض روایات مین اسعد بن ابوکرب کی مدت حکومت ۱۲۰ برس بتائی جاتی ہے، اور یہ تاریخ سے ثابت ہے کہ یوسف ذونواس بن زرعہ بن حسان کو اہل حبش نے ۵۲۵ء مین قتل کیا ہے، اس لئے فی پشت ۲۵ برس کے حساب سے ذونواس کی حکومت کا پہلا سال ۵۰۰ء اور اسعد ابوکرب کا پہلا سال ۴۲۵ء کو فرض کیا جا سکتا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۲۰ برس کی مدت اسعد ابوکرب کی حکومت کی نہین، بلکہ خاندان اسعد ابوکرب کی مدتِ حکومت ہے، ۴۲۵ء مین ۱۱۹ جوڑنے سے ۵۴۴ء حاصل ہوتا ہے، آیندہ سطرون سے ظاہر ہوگا کہ حقیقی معنون مین خاندان اسعد کی حکومت کا خاتمہ ۵۴۲ء مین ہوا، اسعد ابوکرب سے پہلے اور اس کے باپ کے بعد اس کا بھائی ذا امرامین حاکم یمن اور تبع تھا، اور فی کس ۲۵ برس کی مدت حکومت کے حساب سے ۳۵۰ء مین کمال حکومت اور ۳۷۵ء ملکیکرب کا سال حکومت ثابت ہوتا ہے، حبشی روایات کے مطابق ۳۴۵ء مین علی عمیدہ نام نجاشی نے یمن پر حملہ کرکے اسکو

قبضہ کر لیا، اس کے بعد یمن اور حبش کا بادشاہ ایزاناس ہوا، جس کا کتبہ اکسوم مین ملا ہے، اور جس مین وہ خود کو اکسوم، سبا، ریدان، اور حمیر کا بادشاہ بتاتا ہے، اسی ایزاناس کا ذکر قس بن ساعدہ کے اس شعر مین ہے :-

اودی ابا کرب وعمر واقبلہ وابادملک اذینۃ الصباح،

اذینۃ الصباح کو حمیری شمار کیا جاتا ہے، کیونکہ نسلاً وہ حمیری تھا لیکن وطناً حبشی تھا، اسی اذینۃ الصباح کا فرزند ابرہہ بن الصباح تھا، جس کے ایام حکومت ۷۰ برس بتائے جاتے ہین، چونکہ ابرہہ ابن الصباح کے بعد اہل حبش کی طرف سے یمن کا حاکم اریاط ہوا، اس لئے ہم ۵۲۵ء مین سے اس مدت کو گھٹا کر ۴۵۲ء کو قرار دے سکتے ہین، اب مطلب یہ ہوا کہ

۳۴۵ء مین شاہان حبش نے یمن فتح کیا،

۳۷۵ء مین یمن والون نے دوبارہ آزادی حاصل کرلی،

۴۲۵ء کے قریب اسعد ابو کرب کے مرنے کے بعد پھر اہل حبش نے یمن پر قبضہ کرنا شروع کیا،

۵۲۵ء تک یمن دو حصون مین منقسم رہا، ایک حصہ پر اہل حبش کی سیادت تھی، اور دوسرے حصہ پر آزاد یمنی رؤسا حکومت کرتے تھے،

عربی روایت کے مطابق ۵۲۵ء مین یمن کو اریاط نے فتح کیا، لیکن رومی روایت کے مطابق حبش کے بادشاہ الیباس (الاصبحہ) نے فتح کیا، یہ کوئی اہم اختلاف نہین ہے، کیونکہ الیباس کی فوج کا سردار اریاط تھا،

عربی روایت کے مطابق فتح کے بعد یمن کا گورنر اریاط ہوا، لیکن رومی روایت کے مطابق الیباس نے ایک نصرانی سمیفایوس کو وہان کا حاکم مقرر کیا، سمیفایوس کے نام کی اصلی صورت سمیفع ہے، حصن غراب پر اس کا ایک کتبہ اس مضمون کا ملا ہے کہ ۶۴۰ حمیری یعنی ۵۲۵ء مین اہل حبش نے یمن کو فتح کیا، اور

ہمیفع اشوع اور اس کے بیٹوں معدیکرب وغیرہ نے اس قلعہ کی مرمت کی، اور اس میں قلعہ بند ہوئے اس نے اپنے کتبہ میں خود کو اہلِ حبش کی طرف سے حاکم یمن تسلیم نہیں کیا ہے، صحیح واقعہ یہ ہے کہ یہ اپنے خاندانی حق سے حاکم یمن تھا، عربی روایات میں اسی ہمیفع کا نام سمیفع پھر سیف بن گیا ہے، جس کو مورخین عرب ابو مرہ سیف ذویزن کہتے ہیں، اسی کا ذکر قس بن ساعدہ نے اپنے اس شعر میں کیا ہے،

القیل ذو یزن رایت محلہ بالقصر بین مرامر الصفاح

۵۲۵ء میں اُس نے حصن غراب کی مرمت کی، ۵۴۲ء میں اس قلعہ پر ابرہۃ الاشرم کا قبضہ ہو گیا، چنانچہ سد مارب والے کتبہ میں اس نے لکھا ہے کہ اس نے ۶۵۷ حمیری میں معدیکرب بن سمیفع کے یزنی اقیال کو شکست دی، اور ۵۴۳ء میں عراق و شام اور نجاشی حبش کے سفرا اس کے پاس آئے، اسی زمانہ کی بابت ایک شاعر کہتا ہے،

ازال اذینہ عن ملکہ واخرج عن قصرہ ذایزن

اس اذینہ سے مراد اذینۃ الصباح نہیں، بلکہ وہ اذینہ ہے، جس کی بابت قس بن ساعدہ نے یہ کہا ہے :-

برک الزمان علی ابن ھانک عرشہ وعلی اذینہ سالب الانواح

ہانک عرشہ کے معنی ہیں اپنے راج کا آپ دشمن" چونکہ ذونواس نے جیسا کہ اصحاب الاخدود کے ذکر میں بتایا گیا ہے، نجران کے نصرانیوں پر ظلم کرکے اپنی تباہی آپ بلائی تھی، اس لئے قس نے اس کے فرزند حارث بن ذونواس کا ذکر ابن ہانک عرشہ کے لقب سے کیا ہے، حارث اور اذینہ سالب الانواح اور معدیکرب بن سیف ذویزن کی شکست کا زمانہ یہی ۵۴۲ء ہے، اذینہ کو سالب الانواح اس لئے کہا گیا ہے کہ بدقسمتی نے اُسے فنا کر دیا،

لیکن معدیکرب بن سیف شکست کھانے کے بعد یمن سے نکل پڑا،

انی ھرقل وقد شالت نعامتہ فلم یجد عندہ النصر الذی سالا

ثم انتحی نحو کسری بعد عاشرۃ من السنین یھین النفس والمالا

حتی اتی بینی الاحرار یقدمھم تخالھم فوق متن الارض اجبالا

ہرقل کے پاس اس وقت پہنچا جب کہ بالکل عاجز ہو چکا تھا، مگر جو مدد اُس نے طلب کی تھی وہ اسے نہ ملی، تو دس برس بعد (۵۵۲ء) میں کسریٰ کے پاس پہنچا، بنو الاحرار کو ساتھ لایا، جو ایسے معلوم ہوتے تھے، جیسے زمین کے پہاڑ، زمین کے یہ پہاڑ مسلسل ۲۰ برس تک ابرہۃ الاشرم سے ناکام کرلیتے رہے؛

۵۷۲ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے دوسرے سال ذویزن کو حبشیوں کے مقابلہ میں کامیابی ہوئی، یعنی ۵۷۰ء میں جب خدا نے اصحاب فیل کو ایسا بنا دیا تھا، جیسا کہ کھایا ہوا بھس ہو، تم

حملہ کی وجہ

عام روایتوں کے بیان کے مطابق ابو یکسوم اور ابرہہ نے مکہ پر اس لئے چڑھائی کی تھی کہ ایک عرب نے یمن کے گرجے کو غلاظت سے گندہ کر دیا تھا، ایک روایت کے مطابق یہ عرب بنو فقیم میں سے تھا، اور ایک روایت کے مطابق نفیل خثعمی تھا، جس کا ذکر آگے آتا ہے، یہ روایت ان اکاذیب میں سے ہے، جس کو غالباً خود ابرہہ اور ابو یکسوم نے اس لئے شہرت دی تھی تاکہ نصرانیوں کی امداد حاصل ہو سکے، ورنہ اس کی توقع نہ تو عربوں کے اخلاق سے کی جا سکتی ہے، اور نہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ یمن کا کلیسا ایسا ویرانہ تھا، جس سے ایک عرب کو اسے گندہ کرنے کا موقع مل گیا؛

دُر منثور میں سیوطی نے عثمان بن المغیرہ کا جو قول نقل کیا ہے، اس کے مطابق اکسوم بن الصباح حج کی غرض سے مکہ آیا، اور لوٹتے وقت نجران میں جاکر ٹھہرا، کچھ اہلِ مکہ نے اسے لوٹ لیا، اُس نے واپس جاکر اپنے نانا ابرہہ سے شکایت کی، اُس نے غضبناک ہوکر مکہ پر چڑھائی کردی، اس قصہ کے غلط ہونے کا ثبوت ابرہہ کا کتبہ ہے، اس کے رو سے اکسوم اور ابرہہ میں یہ رشتہ ہی نہیں تھا، اکسوم کے لوٹے جانے کا

قصہ ممکن ہے، درست ہو، لیکن اس کا زمانہ اصحابِ فیل کی عین جنگ کے ایام کو قرار دیا جاسکتا ہے،

عربون مین اس حملہ کی وجہ یہ مشہور تھی کہ نجران کے نصرانیون پر جو ظلم ذونواس نے کیا تھا، اس کا انتقام لینے کے لئے نجاشی نے قیصر کے حکم اور اس کی مدد سے یمن کو فتح کیا، مگر رومیون اور حبشیون کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ قیصر نے ہندوستان کی راہ تجارت کو مامون بنانے یا بالفاظ دیگر عرب کو اس تجارتی راہ سے محروم کرنے کے لئے یمن کو فتح کرنے کا حکم دیا تھا، اس مقصد کی تکمیل کے لئے مندب سے ایلہ تک کے پورے راستہ کو مقبوضات نجاشی مین داخل کر لینا ضروری تھا، سدمارب پر ابرہہ کی جو تحریر ملی ہے، جس کا سال تحریر ۵۴۳ء ہے، اس مین نجاشی ارامیس زبیان کو تہامہ کا بادشاہ بھی بتایا گیا ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ تہامہ اور حجاز پر حبش والون کا قبضہ کبھی نہین تھا، اسی جھوٹے ادعا کو سچ بنانے کے لئے ابو یکسوم اور اس کے ماتحت ابرہۃ الاشرم نے حجاز پر حملہ کیا تھا، اس حملہ سے پہلے ابرہہ نے یہ کیا کہ ایک شخص محمد بن خزاعی بن خزاعی الذکوانی کو مضر اور اہل تہامہ کا گورنر مقرر کیا، یہ شخص جب مضر کے علاقہ مین پہنچا تو ایک شخص عروہ بن حیاض الملاصی نے اس کو قتل کر دیا، یہ خبر پاکر ابرہہ نے قسم کھائی کہ مضر کو اس جرم کی نہایت سخت سزا دے گا، اور ان کے معبد خانہ کعبہ کو مسمار کرکے رہے گا، ابرہہ اور ابو یکسوم کے حملہ کی اصل وجہ یہی تھی، باقی روائتین نصرانیون کی مشہور کردہ افواہین ہین،

اصحاب فیل کا کید

قرآن کریم نے مکہ پر اصحاب فیل کی چڑھائی کو ان کا کید بتایا ہے، عربی مین کید زیادہ تر کسی کو مضرت اور نقصان پہنچانے کی خفیہ یا غیر الفہم تدبیر کو کہتے ہین، قرآن مجید مین بھی یہ لفظ زیادہ تر اسی معنی مین آیا ہے، لیکن کید کے معنی مین سے ایک مقابلہ اور مقاتلہ بھی ہے، چنانچہ قرآن مین ایک موقع پر ہے کہ قیامت کے دن مکذبین سے یہ کہا جائے گا کہ

فان کان لکم کید فکیدون — اگر تمہارے پاس قوت مقابلہ ہے تو اب میرا مقابلہ کرلو،

حضرت ہود نے کہا

انی اشہد اللہ واشہدوا انی بریٓ مما تشرکون من دونہ فکیدونی جمیعا ثم لا تنظرون،

مین نے اللہ کو گواہ بنایا تم بھی گواہ رہو کہ مین تمہارے شرک سے بری ہون تو تم سب میرے خلاف جو کچھ کرسکتے ہو، کرو اور مجھے مہلت نہ دو

اس لئے لڑائی بھی فی نفسہ ایک کید ہے، یعنی کسی قوم کو مضرت پہنچانے کی جائز یا ناجائز کوشش کا نام کید ہے، عربی مین جنگ کو بھی کید کہتے ہین، چنانچہ بولتے تھے،

غزا ولم یلق کیدا — جنگ کے لئے نکلا مگر مڈبھیڑ نہیں ہوئی،

سورۂ فیل مین کید کا لفظ جنگی تدبیرون کے لئے آیا ہے، اصحاب فیل کی فوج ایک باقاعدہ حکومت کی فوج تھی، جس نے اب سے صرف ۴۰ برس پہلے قوم تبع کو ختم کر دیا تھا، اور بیس برس تک کسریٰ کی فوجین اس سے ناکام مقابلہ کرتی رہین، اُن کی جنگی تدبیرین عربون کے لئے ناقابل فہم معمے کی نوعیت رکھتی تھین، اور اُن کی عقلین عاجز تھین، اس آفت کا مقابلہ کیونکر کیا جائے، اُن کے جنگی اسلحے عربون کے اسلحون کے مقابلہ مین وہی نوعیت رکھتے تھے، جو توپ اور تفنگ کے مقابلہ مین لاٹھی ڈنڈے کی ہوتی ہے، عددی اکثریت بھی ان کو حاصل تھی، واقعہ فیل کے روز جتنے لوگ جیش ابو یکسوم کے ہلاک ہوئے، اُن کی تعداد ۶۰ ہزار تھی، عبداللہ بن الزبعری کہتا ہے،

ستون الفا لم یؤبوا ارضہم — ولم یعش بعد الایاب سقیما

جو لوگ جان بچاکر وطن مین مرنے کے لئے بھاگے اُن کی تعداد معلوم نہین ہے، اتنی بڑی فوج لیکر ابو یکسوم اور ابرہہ نے مکہ پر چڑھائی کی تھی، عرب لڑائیون کے جن طریقون سے واقف تھے، اس جنگ مین ان کو ان کے علاوہ نئے طریقون سے سابقہ پڑا، سب سے اہم چیز اس فوج کے جنگی ہاتھی تھے جن کی صورتین دیکھ کر عرب کے گھوڑے اور اونٹ بدک جاتے تھے، غرض یہ ایک ہیبتناک فوج تھی کہ سارا عرب اس سے

سراسیمہ ہوگیا تھا،

اس سے بہت پہلے پہلی صدی مسیحی مین رومیون نے یہودیون کی طاقت اس طرح خاک مین ملادی تھی کہ ایک سبت کے دن جب کہ یہود یروشلم مین عبادت کے لئے جمع تھے، اور اس دن ہتھیار اٹھانا گناہ سمجھتے تھے، اچانک یہود پر ٹوٹ پڑے، اور ایک ایک کو مولی گاجر کی طرح کاٹ کے رکھ دیا، یہی رومن طریقہ جو انتہائی وحشت و بربریت پر مبنی تھا، اصحاب فیل نے بھی استعمال کرنا چاہا، چنانچہ انھون نے کعبہ کے لئے اشہر حرم کو تجویز کیا، جن مین تلوار اٹھانے اور جنگ کرنیکو عرب نارو اسمجھتے تھے، پھر یہ کہ حملہ کے وقت وہ مقرر کیا، جب کہ لوگ حج مین مشغول ہون، اس طرح وہ رومیون کی پرانی تاریخ کو دہرانا چاہتے تھے لیکن خدا نے اُن کی ساری تدبیرین خاک مین ملادین،

تضلیل | اصحاب فیل کی ناکامی و نامرادی کو خدا نے تضلیل کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، ضل سعیھم کا مطلب ہے کہ اُن کی محنت اکارت گئی، تضلیل کید سے مراد تدبیرون کو ناکام کرنا ہے، خدا نے الم یضلل کیدھم نہین، بلکہ الم یجعل کیدھم فی تضلیل فرمایا، یعنی کیا اُن کی کارروائیون کو تضلیل مین نہین ڈالا، باب تفعیل کا خاصہ تکرار فعل ہے، اس لئے اس لفظ مین یہ لطیف اشارہ ہے کہ خدا نے اُن کی محنتون کو کئی بار لوگون کے ذریعہ ناکام بنایا،

ایسا نہین ہوا کہ اُن کی تمام کاروائیان ہو لینے کے بعد اچانک ناکام کردین، بلکہ پے درپے ان کو ناکامیون کا منہ دیکھنا پڑا، حملہ آورون کا مقصد سارے عربون کو غلام اور مندب سے لیکر ایلہ تک کے پورے علاقہ کو حبشی کا مقبوضہ بنانا تھا،

اس کے لئے حبش والون نے سب سے پہلے یمن کو فتح کیا، ۵۲۵ء سے ۵۴۲ء تک خود اہل یمن ان سے لڑتے رہے، مگر ان کو انھون نے زیر کرلیا، اس واقعہ کے نو دس برس بعد ۵۵۲ء مین خسروان ایران نے اپنی فوجین یمن مین اتار دین، اور عرصہ تک ان سے اور حبش والون سے مقابلہ ہوتا رہا، جب یہ سارے مرحلے گذر گئے،

اور یمن کی طرف سے اہل حبش کو اطمینان ہوگیا، اس وقت انھون نے ایک زبردست فوج لے کر حجاز کا رخ کیا، اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ غفلت کی حالت مین دفعۃً اہل مکہ پر ٹوٹ پڑین لیکن اللہ تعالیٰ نے شکست خوردہ اہل یمن مین پھر تاب مقابلہ اور جرأت جنگ پیدا کر دی، ایک شخص ذو نفر حمیری نے اپنی قوم کو اور بہادران عرب کو ابرہہ سے جنگ کرنے کی دعوت دی، بہتون نے اس پر لبیک کہی، دونون مین مقابلہ ہوا، مگر یہی کامیاب نہین ہوئے، ذو نفر زندہ گرفتار ہوگیا، اس کے بعد جب حبشی فوج آگے بڑھی تو بنو خثعم نے، اور دوسرے قبائل نے، اور نفیل بن حبیب خثعمی نے ابرہہ کی فوج کا مقابلہ کیا، مگر وہ بھی ناکام ہوا، اور زندہ گرفتار کر لیا گیا، اسی طرح غالباً اور مقامات پر بھی عربون نے مزاحمت کی ہوگی، مگر اس کا ذکر اشعار عرب مین نہین ملتا، بنو خثعم کو شکست دینے کے بعد ابرہہ کی فوجین بسرعت تمام طائف پہنچ گئین، بنو ثقیف نے عربی سیرت کے برعکس نمونہ دکھایا،

وفرت ثقیف الی لاتہا

بمنقلب الخائب الخاسر

اور طائف کا رئیس مسعود بن معتب چند اکابر قریش کے ساتھ۔ ۔ ۔ ابرہہ کی خدمت مین حاضر ہو کر عاجزانہ طور پر کہنے لگا،

"اے بادشاہ ہم تیرے چاکر ہین، تیری بات مانتے ہین، اور تیرے فرمانبردار ہین، ہم سے آپ کے اختلاف نہین ہے، اور یہ وہ معبد نہین ہے جس کے ڈھانے کے ارادہ سے تو آیا ہے"

ابرہہ نے جو اس وقت ابو یکسوم سے بھی زیادہ اہم تھا، طائف والون کو امان دیدی، کیونکہ اس کا مقصد یہی تھا کہ عرب اُس کے مطیع و منقاد بن جائین، اور اہل طائف نے ایک شخص ابو رغال ثقفی کو ابرہہ کے ساتھ کر دیا کہ وہ اس کی فوج کو قریب ترین اور بےخطر راستہ سے مکہ پہنچا دے، بنو ثقیف اس بزدلی کی وجہ سے سارے عرب مین بدنام ہوگئے، اور ابرہہ کی فوجین طائف سے چل کر بہت جلد مکہ کی سرحد مین پہنچ گئین، اور مغمس مین اترین یہ مقام طائف اور مکہ کی راہ مین شہر مکہ سے ایک فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے،

یہاں پہنچنے کے بعد ابرہہ نے ایک شخص حناطہ حمیری کو رؤسائے قریش کے پاس پیغام دیکر بھیجا، عام روایت کے مطابق پیغام یہ تھا کہ میں تم لوگوں سے لڑنے کے لئے نہیں آیا ہوں، میرا مقصد صرف خانہ کعبہ کو ڈھانا ہے، اس لئے میرا مقابلہ نہ کرو، لیکن یہ روایت قرین قیاس نہیں ہے، خانہ کعبہ کو مسمار کرنے کے علاوہ ابرہہ اور اس کے آقا ابو یکسوم کا جو اہم ترین مقصد تھا، وہ حضرت عبدالمطلب کے اس شعر سے ظاہر ہے کہ

جرّوا جموعَ بلادِهم والفیل کی یسبوا عیالک

وہ اپنے ملک بھر کی فوجیں اور ہاتھی کھینچ لائے ہیں، تاکہ تیرے گھرانے کو قیدی بنا لیں،

صحیح واقعہ یہ ہے کہ رؤسائے مکہ کے پاس یہ پیغام بھیجا گیا کہ ہماری اطاعت قبول کر لو، پھر تم کو کوئی گزند نہیں پہنچے گا،

عربی غیرت اس پیغام کا وہی جواب دے سکتی تھی، جو اس کی فطرت کا تقاضا تھا، چنانچہ پہلے قریش اور دوسرے عربوں نے ابرہہ اور ابو یکسوم کے مقابلہ کا پورا عزم کیا، لیکن پھر حملہ آور فوج کی تعداد اور اس کا سروسامان دیکھ کر مصالحت کی کوشش کی، اور لوگوں نے حضرت عبدالمطلب سردار قریش، عمرو بن نفاثہ سردار بنی کنانہ اور خویلد بن واثلہ سردار بنی ہذیل کو ابرہہ کے پاس بھیجا،

اُن کی روانگی سے پہلے ابرہہ نے ایک شخص الاسود بن مقصود حبشی کو بھیج کر اہلِ مکہ کے تمام اونٹ ہنکوا منگائے تھے، اور غالباً گفتگو کی ابتدا انہی اونٹوں کے ذکر سے ہوئی، اکثر مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت عبدالمطلب نے صرف اپنے دو سو اونٹوں کی واپسی کے لئے کہا، ابرہہ نے کہا کہ اپنے معبد کی بابت تم نے کچھ نہیں کہا، حضرت عبدالمطلب نے کہا اس بیت کا رب اپنے گھر کو آپ بچا لے گا، لیکن یہ روایت ادھوری ہے، اس ادھورے پن نے اسے ناقابل تسلیم بنا دیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ پہلے یقینی طور پر اس غارت گری ہی کا ذکر آیا، پھر خانہ کعبہ کی بابت گفتگو ہوئی، مگر حملہ آور فوج بہت بڑی تھی، مہینہ اشہر حرم میں سے تھا جس میں ناامکان جنگ سے گریز ضروری تھا، اس لئے ان لوگوں نے اسے سمجھایا کہ جنگ سے باز رہنا بہتر ہے، اور

فعرضوا علیٰ ابرهة ثلث اموال تهامة علیٰ ان یرجع ولا یهدم البیت، (ازرقی ص ۸۹)

اور ابرہہ کے سامنے تہامہ کی ایک تہائی آمدنی اس شرط سے پیش کی کہ وہ لوٹ جائے اور خانہ کعبہ کو گرانے کا ارادہ نہ کرے،

ابرہہ اور ابو یکسوم کا مقصد اہل مکہ کو محکوم بنانے کے علاوہ خانہ کعبہ کو بھی ڈھا دینا تھا، جسے وہ عربوں کی مرکزی طاقت کو توڑنے کے لئے ضروری سمجھتا تھا، اس لئے اوس نے اس شرط کو مسترد کر دیا، اس کے بعد جو کچھ عبدالمطلب نے کہا وہ انہی کی زبان سے سنئے،

قُلتُ والاشرمُ تردی خیله
ان ذا الاشرم غرٌّ بالحرم
کاده تُبَّعٌ فیما جندت
حمیرٌ والحی من آل قُدم
فانثنی عنه وفی اوداجه
حارج امسك عنه بالکظم
نحن اهل الله فی بلده
لم یزل ذاك علیٰ عهد ابراهیم
نعبد الله وفینا شیمة
صلة القربیٰ وایفاء الذمم
ان للبیت لربا مانعا
من یرده باثام یصطلم

میں نے کہا کہ اشرم کی فوج کو تباہ کیا جائے گا، یقیناً اشرم کو حرم کا تجربہ نہیں ہے، اس سے تبع نے جنگ کی تھی، جب کہ حمیر نے، اور قبیلۂ آل قدم نے فوج کشی کی تھی، مگر وہ پلٹ گیا، اور اس کی گردن کی رگوں میں گناہ سے بچانے والی ایک چیز تھی، وہ دم بخود ہو کر رک گیا،

ہم اللہ کے لوگ ہیں، اس کے شہر میں ابراہیم کے زمانہ سے چلا آتا ہے، ہم اللہ کے پرستار ہیں، ہماری عادت قرابت مندوں سے میل رکھنا اور عہد پورے کرنا ہے، اس گھر کا ایک رب ہے جو اس کا محافظ ہے جو کوئی گناہ کیساتھ اس کا ارادہ کرے گا وہ کاٹ (ڈالا جائیگا)

اس واقعہ سے ڈیڑھ سو برس پہلے تبان اسعد ابو کرب نے خانۂ کعبہ پر جو چڑھائی کی تھی، ان اشعار مین اسی واقعہ کا بطور عبرت ذکر ہے، حضرت عبدالمطلب نے کہا تھا کہ والاشرم تردی خیلہ" ردی کے معنی ہلاک ہونے کے ہین، جب کہ باب فعل سے مستعمل ہو لیکن اصلی مفہوم رَدی کا سنگ اندازی کرنا ہے اس معنی مین یہ باب فعل یفعل سے آتا ہے، مِردی اس پتھر کو کہتے ہین جو کسی پر پھینک مارا جائے، چونکہ اصحاب فیل کو سنگ باری نے ہلاک کیا، اس لئے ہم نے تردی کو تَرْدی پڑھا ہے، اگر ہماری قرأت صحیح ہے تو حضرت عبدالمطلب نے سنگ باری کی دَی دی تھی، کیونکہ وہ خدا کی طرف سے سنگ باری کی پیشین گوئی نہین کر سکتے تھے،

گفتگوے صلح کی ناکامی کے بعد جنگ ناگزیر تھی، مگر ظاہر حالات عربون کے خلاف تھے حملہ آور فوج کی معمولی تعداد نہ تھی، چنانچہ ابن اذینہ ثقفی کہتا ہے:-

اتوا ذات صبح بذات العبر

بالف الوف وحرابة کمثل السماء قبيل المطر

يصم صراخهم المقربات ينفرن من قاتلوا بالذفر

ایک روز صبح کے وقت نہایت کثیر تعداد مین قریبًا دس لاکھ ایسی فوجین لے کر آئے، جو بارش سے کچھ قبل والے آسمان جیسی تھین ان کا شور وغل آس پاس کو بہرا کئے دیتا تھا، اور لڑنے والون کو بدبو سے بھگا دیتے تھے،

ان اشعار مین شاعر نے اصحاب فیل کی تصویر کھینچ دی ہے کہ ان کی تعداد دس لاکھ کے قریب تھی، اسلحہ کو شاعر نے بادلون سے تشبیہ دیتے ہوئے بدبو کا بھی ذکر کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پاس بدبو اڑانے والے اسلحہ بھی تھے، شاید منجنیقون کے ذریعہ گندھک اور پتھر پھینکتے تھے، عربون کے لئے یہ حربۂ جنگ بہت ہی خوفناک اور انوکھا تھا، ان کی سمجھ مین نہین آتا تھا کہ اس فوج کا کس طرح

مقابلہ کیا جائے، ایسے وقت مین شاید ہی کوئی آدمی ہو جسے خدا یاد نہ آجاتا ہو، بڑے بڑے منکرین کی واحد امیدگاہ وہ ذات باری رہ جاتی ہے جس کے تصور کو کچھ لوگ اطمینان وسکون کے اوقات مین حماقت باور کرتے ہوتے ہین، حضرت عبدالمطلب خدا کے منکر نہ تھے، اُن کو اہل ایمان کا سب سے بڑا حربہ یعنی خدا کی طرف رجوع اور اسی سے فریاد کرنا آیا، چنانچہ ابرہہ کے پاس سے لوٹنے کے بعد خانۂ کعبہ کے پاس جا کر یہ دعا کی

يارب ان المرء يمنع رحله فامنع رحالك

عمدوا حماك بكيدهم جهلا وما رقبوا جلالك

جروا جموع بلادهم والفيل كي يسبوا عيالك

يارب لا ارجو لهم سواكا يارب فامنع منهم حماكا

ان كنت تاركهم وكعبتنا فامر ما بدا لك

انت الذي ان جاء با غ نرتجيك فذالك

ولوا ولم يحدوا سوى خزي وتهلكهم هنالك

فلئن فعلت فانه امر يتم به فعالك

لا يغلبن صليبهم ومحالهم محالك

"خدایا اپنے کجاوہ کی حفاظت ہر شخص کرتا ہے، تو بھی ایسا ہی کر، انھون نے نادانی سے اپنی جنگ کا مقصد تیرے محفوظ مقام کو بنایا ہے، اور تیری عظمت وبرتری کا لحاظ نہین رکھا ہے، وہ اپنے ملک کی جماعتون اور ہاتھی کو اس لئے لائے ہین، کہ تیری عیال کو قیدی بنالین، خدایا اب امید ہے تو بس تجھی سے ہے، اس لئے اپنے حمی کی آپ حفاظت کر، اگر تو انھین اور ہمارے کعبہ کو چھوڑ دیتا ہے، تو یہ تیری مرضی لیکن تو تو وہ ہے کہ جب کبھی کوئی سرکش آیا تو ہم نے تجھ سے امید باندھی، جو پوری ہوئی،

وہ لوٹ گئے، رسوائی کے سوا کچھ نہ پایا، تونے اُن کو وہیں ہلاک کردیا، اگر اب بھی ایسا کرے، تو یہ تیرا احسان ہوگا، دیکھ اُن کی صلیب اور اُن کی تدبیر تیری تدبیر پر غالب نہ ہو،

ع۔ دل سے جوبات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے

یہ حضرت عبدالمطلب کے دکھے ہوئے دل کی سچی پکار تھی، اس لئے اس کو فوراً قبولیت حاصل ہوئی اور خدائے قادر توانا نے حضرت ابراہیمؑ کے معبد کا احترام قائم رکھنے کے لئے غیب سے سروسامان پیدا کردیا، عربوں نے اپنی ناتوانی اور حملہ آور کی مادی قوت کی بے پایانی کے احساس کے باوجود فیصلہ کیا کہ "لاشر و تو دہ حیلۃ" یعنی ابرہہ کی فوج پر پتھراؤ کیا جائے، نتیجہ کچھ برآمد ہو یا نہ ہو اپنا فرض تو ادا ہو جائے گا، ابرہہ نے فوج کو حکم دیا کہ خانۂ کعبہ کو مسمار کرڈالو، لیکن جب حملہ کے لئے ہاتھی کو حرکت دی گئی تو وہ اٹھتا ہی نہ تھا، امیہ بن ابی الصلت کہتا ہے،

حبس الفیل بالمغمس حتی　　ظل یحبو کانہ معقور

لازماً حلقۃ الجران کما　　قطر من ضخر کبکب محدور

حولہ من ملوک کندۃ ابطال　　ملاویث فی الحروب صقور

خلفوہ ثم ابذعروا جمیعاً　　کلھم عظم ساقہ مکسور

خدانے مغمس میں ہاتھی کو روک دیا یہاں تک کہ وہ گھٹنوں کے بل چلنے لگا جیسے کہ اُس کی ٹانگیں ٹوٹی ہوئی تھیں، اور وہ ایک دائرہ میں بیٹھا ہوا تھا، جیسے کبکب پہاڑ کی لڑھکتی ہوئی چٹان تھا، اس کے اردگرد کندہ کے بہادر ملوک تھے، اور ایسے شرفا جو کہ لڑائی میں شکرے معلوم ہوتے تھے، انھوں نے اس کے گرد حلقہ جمایا، پھر گھبرا کر پراگندہ ہوگئے، اور ان میں ہر ایک کی ٹانگ ٹوٹی ہوئی تھی،

ابو قیس بن الاسلت کہتا ہے،

ومن صنعہ یوم فیل الحبو　　ش اذ کلما بعثوہ رزم

محاجنھم تحت اقرابہ　　وقد کلموا انفہ بالخزم

وقد جعلوا سوطہ مغولاً　　اذا یمموہ قفاہ کلم

فارسل من فوقھم حاصباً　　یلفھم مثل لف القزم

ہاتھی کی جنگ کے روز ایسا ہوا کہ حبشی اُسے جب بھی اٹھاتے تھے، وہ دھم سے بیٹھ جاتا تھا، اُن کے آنکس اس کی آنتوں کے تلے رہ جاتے تھے، اور انھوں نے اُس کے سونڈ کو چھید چھید کر زخمی کردیا تھا، انھوں نے اس کے تازیانہ کو آلۂ ہلاکت بنالیا، جب وہ اُس کے پیچھے سے آتے تھے، تو وہ چوٹیں مارتا تھا، پھر اس نے اُن کے اوپر سے پتھریلی آندھی بھیجی، جو اُن کو ذلیل آدمی کی طرح سمیٹ لاتی تھی"

مفسرین کی بعض روایتوں میں ہے کہ ہاتھی کا رُخ جب پیچھے پھیر دیا جاتا تھا تو وہ تیزی سے دوڑنے لگتا تھا، لیکن جنگ فیل میں شریک اکابر قریش کے یہ اشعار اس کی تائید نہیں کرتے، ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعہ یہ ہوا کہ قریش پر حملہ کے لئے جب ہاتھی کو اٹھانا چاہا تو وہ اس طرح دھم سے بیٹھ گیا جیسے کہ اسکی ٹانگ ٹوٹی ہوئی تھی، اور وہ اٹھنے اور حرکت کرنے سے معذور تھا، جب ہر طرح سے ہاتھی کو اٹھانے کی کوشش میں ناکام رہے، تو ابطال کندہ نے اس کو گھیر لیا، مگر اس نے ان سب کو مار مار کر زخمی کردیا، اور وہ سب اس کے پاس سے بھاگے، لیکن خدانے اُن کو بھاگنے نہ دیا، اور جو رُخ ہوا، جو پتھر برسا رہی تھی، ہر طرف سے اُن کو سمیٹ لائی،

(باقی)

ہندوستان کا ایک مظلوم مولوی

از

مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی

یون تو مغربی افکار و خیالات سے ہندوستان اسی زمانہ مین اثر پذیر ہونے لگا تھا جب گوا بندر سے اکبری دربار مین دانایانِ فرنگ کی آمد و رفت شروع ہوئی، ملا عبدالقادر بدایونی نے لکھا ہے :-

آمد و رفت فرنگیان نیز شد و بعضے اعتقاداتِ عقلی ایشان را فرا گرفتند (جلد ۲ ص ۲۱۲)

اکبری دربار مین فرنگیون کی آمد و رفت بھی جاری ہوئی، اور ان ہی لوگون سے بادشاہ نے بعض عقلی اعتقادات و نظریات کو (سیکھا)

حاجی حبیب اللہ نامی کوئی صاحب تھے، ارغنون (پیانو) باجا اپنے ساتھ فرنگستان سے وہ لائے جس کے ساتھ اس کے فرنگی سازندے بھی تھے، اس باجہ کی کرشمہ نوازیون کا مظاہرہ اکبر کے دربار مین جب کیا گیا، تو ملا ہی نے لکھا ہے کہ

اہلِ مجلس ازان عجوبہ حیران ماندند، (ص ۲۹۱)

مجلس والون کو اس عجیب باجے نے ششدر و حیران بنا دیا،

ان حیران ہونے والون مین خود ملا صاحب بھی تھے، لکھا ہے کہ اس باجے کی جیسی تعریف کی جائے مین بھی بیان نہین کر سکتا،

بہر حال اس مجلس مین بھی اکبر نے درباریون سے پوچھا تھا کہ آج دنیا کے پردے پر سب سے زیادہ

عقل و دانش رکھنے والے کون لوگ ہین ؟ گو جواب دینے والون نے بادشاہ کے سوال کو شاید نہین سمجھا، ابو الفضل نے اپنے والد بزرگوار ملا مبارک کا نام پیش کر دیا، اور حکیم ہمام نے دعویٰ کیا کہ

"عقل ناس خود را می دانم"

لیکن جس مجلس مین جس خاص حال کی وجہ سے یہ سوال اکبر کے دل مین پیدا ہوا تھا، یا ہو سکتا تھا اُس کی طرف لوگون کا دھیان نہین گیا، حالانکہ ملا عبدالقادر ہی نے اسی کتاب مین "دانایانِ فرنگ" کا ذکر ایسے الفاظ مین کیا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اکبر ان لوگون کو "اربابِ عقل و اجتہاد زمان" کے نام سے موسوم کرنے کا عادی ہو چکا تھا، قصہ تو طویل ہے، حاصل یہ ہے کہ قصبہ جلیسر مین ایک مجذوب شیخ قطب نامی رہتے تھے، اُن سے اور "دانایانِ فرنگ" سے ایک دفعہ جھڑپ بر سر دربار ہو گئی، مجذوب صاحب نے دعویٰ کیا کہ آگ کا الاؤ جوڑا جائے، اور ان فرنگیون کو حکم دیا جائے کہ ہمارے ساتھ اس مین پھاندین، اس موقع پر ملا نے لکھا ہے کہ

اربابِ عقل و اجتہاد را حاضر ساختند، (ص ۲۹۹)

(اکبر) نے اربابِ عقل و اجتہاد کو حاضر ہونے کا حکم دیا،

دانایانِ فرنگ مجذوب کے اس رنگ کو دیکھ کر حیران ہوئے، ملا بدایونی نے لکھا ہے کہ

دست در کمر فرنگی زدہ گفت ہان! بسم اللہ،

مجذوب صاحب نے فرنگی کی کمر مین ہاتھ دے کر کہا کہ ہان بسم اللہ،

ظاہر ہے کہ عقل والے بیچارے مجذوب کا ساتھ کیا دیتے، سب بادشاہ کا منھ دیکھنے لگے، اکبر ان فرنگیون سے اس حد تک متأثر تھا کہ بیچارے مجذوب ہی کو جلاوطنی کی سزا دی گئی،

اور سچ تو یہ ہے کہ اکبر کے دینِ الٰہی مین اس قسم کے دفعات جو پائے جاتے ہین کہ

از یک زن نکاح نکنند مگر آنکہ نازاد باشد

بجز ایسے آدمی کے جس کی بیوی بانجھ ہو حکم دیا گیا

وگرنہ خدا یکے، وزن یکے،

(ص ۲۵۶)

کہ ایک ہی عورت تک ہر شخص نکاح کو محدود رکھے، آخر جب خدا بھی ایک ہے، تو عورت کو بھی چاہئے کہ ایک ہی ہو،

یا جیسا کہ ملا عبدالقادر ہی کا بیان ہو کہ

توغل در استحالہ وحی، و تشکیک در نبوات و بوجن و ملک وسائر مغیبات و معجزات و کرامات انکار صریح آوردند،

(ص ۲۷۳)

بادشاہ کو اس قسم کے مسائل مین مثلاً وحی کا ہونا ناممکن ہے، یا نبوت مین شک اندازی مین غلو پیدا ہوگیا، اسی طرح جن، فرشتے اور دوسری غیبی ہستیون نیز معجزے اور کرامات کا بادشاہ صراحۃً انکار کرنے لگے،

اور اس باب مین اتنا غلو کہ بقول ملا صاحب مسئلہ معراج کی عقلی تنقید فرماتے ہوئے بر سر دربار بادشاہ سلامت ایک ٹانگ پر کھڑے ہوکر اہلِ مجلس کو مخاطب کرکے کہا کرتے تھے کہ

ممکن نیست کہ تا پاے دیگر بر جا نماند استادہ توانیم بود،

جب تک میری ایک ٹانگ زمین پر ٹکی نہ رہے، میرا کھڑا رہنا ممکن نہین،

اس عملی مشاہدے سے مطلب یہ تھا کہ نیچر کے مقرر قوانین کے خلاف یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ

شخصے در یک لحظہ بآن گرانی جسم از خوابگاہ بآسمان رود، و نود ہزار سخن گوئی مگوئی باخداے تعالیٰ بکند و بسترش ہنوز گرم باشد، تا باز بیاید،

(بد ص ۳۱۷)

ایک آدمی پل بھر مین اپنے بوجھل جسم کے ساتھ خوابگاہ سے آسمان پر چلا جائے، اور نوّے ہزار باتین خدا سے کر بھی لے، اور اس حال مین کہ ابھی اس کے بستر کی گرمی باقی ہی تھی، وہ واپس بھی آجائے،

یہ اور اسی قسم کی بیسیون باتین جن کا ذکر ملا نے بھی کیا ہے، اور ملا کے سوا دوسرے مصنفین کی کتابون مین بھی جن کا کافی ذخیرہ پایا جاتا ہے[1]، ظاہر ہے کہ "دانایانِ فرنگ" کی دانائیون کے سوا اور کس چیز کا عکس اُن کو قرار دیا جائے، سولھوین صدی کے نصف آخر سے سترھوین صدی عیسوی کے ابتدائی سالون تک ہندوستان مین اکبر کو فرمانروائی کا موقع میسر آیا تھا، اور یہی وہ زمانہ ہے جب قرون وسطیٰ کی تاریکیون سے نکل کر یورپ اپنی جدید نشاۃ مین بلوغ کے حدود تک اگر کلیۃً نہین پہنچ چکا تھا، تو ان حدود مین داخل ہونے کے لئے بلاشبہہ تیار ہوچکا تھا، بقول الفرڈ ویبر جس کا

"لازمی نتیجہ وہ اصلاح فلسفہ تھی، جو پندرھوین اور سولھوین صدی کے آزاد خیالون نے شروع کی ۱۶۰۰ء کے قریب بعض نہایت باجرأت جدت پسندون نے جاری رکھی، اطالیہ مین برونو، انگلستان مین بیکن، اور فرانس مین ڈیکارٹ"[2]

اور جیسا کہ اسی نے لکھا ہے کہ کلیسا کی مخالفانہ کوششون کے باوجود اسی زمانہ مین (پندرھوین سولھوین صدی مین)

"نئے نظریات پھیل گئے، کثرت سے اکتشافات وایجادات ہونے لگے، پہلے چھپائی ایجاد ہوئی، پھر پرکار بحری اور پھر دوربین،"

آگے اسی کے الفاظ مین:-

"علوم نے مدنیت کا جوا اپنے کندھون سے اتار پھینکا تھا، اور آہستہ آہستہ مگر یقینی طور پر آگے کو قدم بڑھا چکے تھے"،

---

[1] مثلاً ابوالفضل کی آئین اکبری ہی مین "می فرمودند" "می فرمودند" کے ابتدائی الفاظ سے اکبر کی طرف جو فقرے منسوب کئے گئے ہین یا مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے مکاتیب طیبہ مین منتشر طور پر ان کا ذکر پایا جاتا ہے، جن سے ملا عبدالقادر کے بیان کی تائید ہوتی ہے [2] ص ۵۲ تاریخ فلسفہ، ترجمہ جامعہ عثمانیہ

دہی رقمطراز ہے کہ اس وقت تک

"کولمبس نے نئی دنیا دریافت کی، واسکوڈی گاما نے اس گڈ ہوپ کے گرد سے ہندستان کا بحری راستہ معلوم کیا، اور سب سے زیادہ یہ بات کہ میگیلن (Magellen) زمین کے ارد گرد چکر لگانے میں کامیاب ہوا۔"

الغرض بنی نوع انسانی کے آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے حساب سے ہزار سالہ[1] کی مدت جب پوری ہو رہی تھی، یا بقول دیبر:-

"پندرہوین صدی کے وسط سے مغربی یورپ مین یکے بعد دیگرے متعدد حیرت انگیز واقعات ظاہر ہوئے"، (تاریخ فلسفہ مترجمہ خلیفہ عبد الحکیم صاحب ص ۲۴۴)

یہی زمانہ اکبر کی حکمرانی کا بھی تھا، اور اسی زمانہ مین سیاسی رشتہ تو ابھی قائم نہین ہوا تھا، لیکن اس کا انکار نہین کیا جا سکتا کہ علمی و فکری دباؤ یورپ کا ہندستان پر پڑنے لگا تھا، اور ملک کی سب سے بڑی نمایندہ شخصیت ہی اس سے متاثر ہو چکی تھی آثاریخی شہادتون سے معلوم ہوتا ہے کہ آیندہ بھی اثر پزیریون کا یہ سلسلہ کسی نہ کسی شکل مین جاری ہی رہا، دانشمند خان جن کا اصلی نام ملا شفیعائی یزدی تھا، عہد جہانگیری و شاہجہانی کے سوا عالمگیری دور مین بھی غیر معمولی عزت و اعتبار کی نظرون سے مغلی حکومت مین دیکھے جاتے تھے، بڑے بڑے عہدون پر سرفراز رہے، ان ہی کے متعلق مآثر الامرا مین یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ

---

[1] نبوت کبری کے ہزار سال بعد دوسرے ہزارے یعنی الف ثانی کے متعلق ارباب کشف والہام کے رمزی اشارے قومون مین منتقل ہوتے چلے آتے تھے، جن کا ذکر اس مضمون مین انشاء اللہ آئے گا، اکبر کے کانون تک بھی ان کی بھنک پہنچی تھی جن کی وجہ سے بعض غلط فہمیون کا وہ بھی شکار ہو گیا تھا، الفی سکہ الفی تاریخ وغیرہ جیسی چیزون کا ذکر مورخین اکبر کے حالات مین جو کرتے ہین، ان کا تعلق انہی غلط فہمیون سے تھا، حضرت مجدد الف ثانی کی تجدید کو الف ثانی کی طرف منسوب کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے جیسا کہ مین نے اپنے بعض مقالات مین اس پر بحث کی ہے۔

"خان مزبور در انجام عمر بعلم اہل فرنگ مائل گردید، واکثرے از تحقیقات آن جماعہ تکرار می نمود"، مآثر الامراء (جلد ۲ ص ۳۲)	مذکورۂ بالا خان صاحب آخر عمر مین اہل فرنگ کے علم کی طرف مائل ہو گئے، اور ان ہی فرنگیون کی اکثر علمی باتون کو دہراتے رہتے تھے۔

خافی خان محمد شاہی عہد کے مشہور مورخ نے بھی ان ہی فرنگیون کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"محرر اوراق کہ در ان مکانہا بندر وارد گشتہ با علماے آنہا صحبت داشتہ مذاکرہ نمودہ"، (ج ۱ ص ۴۰۹)	"ان اوراق کا لکھنے والا (یعنی خود خافی خان) بار بار ان مقامات مین جہان فرنگیون کے ساحلی مراکز تھے، اور ان بندرگاہون مین جہان وہ رہتے تھے، آتا جاتا رہا ہے، اور فرنگیون کے اہل علم کی صحبت مین رہ کر ان سے علمی مذاکرون اور مباحثون کا بھی موقع اس کو ملتا رہا ہے"،

مذاکرہا نمودہ کے سلسلے مین جہان دینی بحثون کی گنجایش ہے کون کہہ سکتا ہے کہ ان ہی کے ساتھ علماے فرنگ، اپنے ملک کے فکری رجحانات کا تذکرہ بھی نہ کرتے ہون گے،

اور یہ قصے ان دنون کے ہین جب مغل دربار مین فرنگیون کی درخواست ان الفاظ مین پیش ہو رہی تھی،

ما از طرف شما نوکر بے علوفہ براے دفع شر مفسدان روے دریا ہستیم، پارچہ زمین ناکارہ کنار دریا کہ حکام و فرمان روایان سلف این مرز و بوم بہ بندر گاہان ما دادہ اند، آباد کردہ خدمت	ہم لوگ بغیر تنخواہ کے آپ کے نوکر ہین، تاکہ سمندر مین فساد کرنے والون کا ہم قلع قمع کرتے رہین، اس ملک ہندستان کے گذشتہ حکمرانون نے سمندر کے کنارہ کی ناکارہ زمین ہما

می نمائیم؎ بزرگون کو عطا کی تھی، جسے آباد کرکے ہم لوگ

(خافی خان ج ۲ ص ۴۰۳) آپ کی خدمت انجام دیتے ہین،

ظاہر ہو کہ ہندوستانی حکومت کے بھی نوکر بے علوفہ "جن کی سب سے بڑی عزت یہی تھی کہ خدمت می نمائیم" کا موقع ہندوستانیون کے متعلق اُن کو جو مل گیا تھا، اُس کو باقی رکھا جائے، وہی جب ہندوستان کے حکمران ہوکر ہندوستانیون ہی کو نوکر رکھنے لگے، اور جو خادم تھے، وہی جب مخدوم بن گئے، اور ملا عبد اللہ کے بجائے "پادھری" پادری بن کر ہندوستان کے برزن و بازار مین ٹڈیون کی طرح جب پھیل گئے، اور بقول سر سید احمد خان یہ رواج بھی نکلا کہ آنکھون کے سامنے یہ تماشا دکھایا جارہا تھا کہ

"پادری صاحبون کے ساتھ تھانے کا ایک چپراسی جانے لگا، اور پادری صاحب وعظ مین صرف انجیل مقدس ہی کے بیان پر اکتفا نہین کرتے تھے، بلکہ غیر مذہب کے مقدس لوگون اور مقدس مقامون کو بہت برائی سے اور ہتک سے یاد کرتے تھے جس سے سننے والون کو نہایت رنج اور دلی تکلیف پہونچتی تھی" (رسالہ اسباب بغاوت ہند ص ۲ ضمیمہ حیات جاوید)

صرف پادریون ہی کا حال یہ نہ تھا کہ بلکہ "انگریزی حکام" علانیہ سید صاحب کے ساتھ یہ کر رہے تھے کہ

"حکام انگریزی ولایت زا جو اس ملک مین نوکر ہین، وہ پادری صاحبون کو بہت سا روپیہ واسطے خرچ کے اور کتابین بانٹنے کو دیتے ہین، اور ہر طرح ان کے مددگار اور معاون ہین"

۱؎ خافی خان نے گووہ بندر کے پرتگالی گورنر جنرل کی یہ درخواست اپنی تاریخ مین نقل کی ہے، قصہ تو طویل ہی حاصل یہ ہو کہ بمبئی کے قریب دمن بسی نامی جزیرے بہادر شاہ گجراتی سے فرنگیون نے مانگ لیا تھا، سمندر کے کنارے کنارے جا بجا بیس نیل طولاً اور میل دو میل عرضاً پہاڑون کے دامن فرنگیون کے قبضے مین تھے، جہان انھون نے قلعے بھی بنا لیے تھے، اور ناریل اور چھالیا، انبہ اس کے باغ لگا کر آمدنی حاصل کرتے تھے، آہستہ آہستہ انھون نے اپنے چند دیہات بھی آباد کرلیے، اور نزدیک علاقے کے باشندون کو ستانے لگے، یہ عالمگیر کا زمانہ تھا، ناسک کے فوجدار معتبر خان نامی کو حکم ہوا کہ ان

بلکہ اسی کے ساتھ یہ بھی ہورہا تھا کہ

"اکثر حکام متعہدا ور افسران فوج نے اپنے تابعین (یعنی ماتحتون) سے مذہب کی گفتگو شروع کی تھی، بعضے صاحب اپنے ملازمون کو حکم دیتے تھے کہ ہماری کوٹھی پر آن کر پادری صاحب کا وعظ سنو اور آخر مین اُن ہی فرنگیون کی دلیریان ترقی کرکے اس نقطہ تک پہونچ گئین کہ بقول سید صاحب مرحوم:-

"پادری اے ایڈمنڈ نے دار الامارت کلکتہ سے عموماً اور خصوصاً سرکاری معزز نوکرون کے پاس چٹھیات بھیجین جن کا مطلب یہ تھا کہ اب تمام ہندوستان مین ایک عملداری ہوگئی، تار برقی سے سب جگہ کی خبر ایک ہوگئی، ریلوے سڑک سے سب جگہ کی آمد و رفت ایک ہوگئی"

(باقی حاشیہ ص ۲۷۰) پہاڑ نمی علاقہ سے فرنگیون کو نکال لیا جائے، معتبر خان نے فرنگی گڑھیون پر حملہ کردیا، خافی خان نے لکھا ہو کہ مغل فوجدار کے مقابلہ مین فرنگی اسلیے ٹھہر نہ سکے کہ سوائے بندوق و شمشیر کے بصورت بنجہ وار ان کے پاس اور کچھ نہ تھا، ان بھگوڑے فرنگیون نے گووہ کے گورنر کو اپنے حال زار سے مطلع کیا، تب ہی درخواست عالمگیر کی خدمت مین پیش ہوئی، بادشاہ نے معتبر خان کو حکم دیا کہ محاصرہ اٹھالیا جائے، عجیب بات ہو کہ بمبئی والے انہی فرنگیون نے شاہی جہاز گنج سوائی نامی پر سمندر مین حملہ کردیا، جب حاجیون کو لے کر سورت سے وہ عرب جارہا تھا، جس کے بعد طویل قصے پیش آئے، خافی خان خود بھی گرفتار ہوکر بمبئی مین انگریزون کے افسر اعلیٰ سے ملا تھا، انگریزون کی شان و شوکت کا ذکر جن الفاظ مین کیا ہو، پڑھنے کے قابل ہے، لکھا ہو "سب سے پہلے تیرہ چودہ سال سبزہ آغاز انگریز سپاہیون کا پرا تھا، جن کے کندھون پر بندوقین تھین، اور زرق برق لباس سے آراستہ تھے، پھر داڑھی رکھنے والون کی صفون سے گذرا، آخر مین انگریز افسرون کو دیکھا، جو کلاہ پوش تھے، اُن کی (ہیٹ) پر موتیون کا نیچا تھا، اس علاقے مین وہ اپنا سکہ چلاتے تھے، خافی خان نے آخر مین لکھا ہو کہ انگریز بظاہر تاجرون کی شکل مین تھے لیکن اصل مقصد "انگاشتن و تاراج نمودن راہ کعبۃ اللہ است" سال دو سال مین جب موقع ملتا ہو تو جاسوسون سے پتہ چلانے کے بعد جس جہاز مین زیادہ مال ملنے کی امید ہوتی ہو، یہ حملہ کرکے اس کو لوٹ لیتے ہین، اور یہی انکا اصلی پیشہ ہو (جلد ۲ ص ۴۲۷)

پس چاہیئے کہ

"مذہب بھی ایک ہو جائے، اس لئے مناسب ہے کہ تم لوگ (ہندوستانی لوگ) بھی عیسائی ایک مذہب ہو جاؤ" (اسباب بغاوت ہند ص ۲۹ ضمیمہ)

جب "نوکر بے علوفہ" ہونے کے زمانہ مین یورپ ہندوستان کو اپنے افکار و خیالات سے متاثر کرنے مین کامیاب ہو چکا تھا، تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مطلق العنانیون کے ان دنون مین ہندوستان کے باشندون کا کیا حال ہوگا، پادری اے۔ ایڈمنڈ کی مذکورۂ بالا چٹھی، جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ حکومت کے اشارے سے ملک مین گشت کرائی جا رہی ہے، سید صاحب نے لکھا ہے کہ

"ان چٹھیات کے آنے کے بعد خوف کے مارے سب کی آنکھون مین اندھیرا چھا گیا، پاؤن تلے کی مٹی نکل گئی، سب کو یقین ہو گیا کہ ہندوستانی جس وقت کے منتظر تھے، وہ وقت آگیا، اب جتنے سرکاری نوکر ہین، اول ان کو کرسٹان ہونا پڑے گا، اور پھر تمام رعیت کو"

ان ہی کے الفاظ اس کے بعد یہ بھی ہین،

"سب لوگ بیشک سمجھتے تھے کہ یہ چٹھیان گورنمنٹ کے حکم سے آئی ہین"،

خلاصہ یہ ہے کہ جس قصہ کی ابتدا پندرہوین صدی مین ہوئی تھی، انیسوین صدی کے نصف مین اسی کی انتہا مذکورۂ بالا مہیب شکلون مین ہندوستانیون کے سامنے کھڑی ہو کر ان کی ملی اور قومی زندگی کو آخری فیصلہ کا جس وقت منتظر بنا کر دھمکا رہی تھی، اس نازک ترین وقت مین بعض جگر دار افراد مختلف گوشون سے اٹھ کھڑے ہوئے، ان مین اس ملک کے مسلمان باشندے بھی تھے، اور ہندو بھی،

خدا کا شکر ہے کہ ان کی کوششون کا سلسلہ جاری رہا، اور خواہ واقعی اسباب کچھ ہی ہون، لیکن دیکھا یہی گیا کہ پانی کے جس راستے سے فرنگی آئے تھے، اسی آبی راہ سے اپنی ایڑیون پر وہ واپس ہو گئے، کام کرنے والون نے اپنی اپنی بساط اور اپنے اپنے امکانات، ذہنی رجحانات کے تحت کام کیا، آج ہم ان کا

ذکر تشکر و امتنان کے ساتھ کرتے ہین، ان مین وہ بھی ہین جنھون نے اپنی عملی صلاحیتون سے کام لیا، اور ایسے بھی ہین جنھون نے عمل سے زیادہ اس راہ مین علمی اور فکری کوششون ہی کی حد تک اپنے خدمات کو محدود رکھا، کم و بیش ان مین سے اکثرون کے نام کا بھی اور کام کا بھی ہم تذکرہ کرتے رہتے ہین، جہان تک مین جانتا ہون، شاید ہی ان مین کوئی ایسی بدقسمت ہستی ہوگی، جسے لوگون نے کلیتہً بھلا دیا ہو، اور اسی لئے تعجب ہوتا ہے کہ واللہ اعلم کیا صورت پیش آئی، کہ اسی میدان مین علمی و فکری حیثیت سے عین اس وقت جب گھمسان کا رن پڑا ہوا تھا، ایک غریب "مولوی" کے قلم نے گوشہ مین بیٹھ کر جو کام دیا تھا، چرچا تو اس کے کامون کا ہر جگہ کیا گیا، اس کے بہت سے خود آفریدہ نکات و نظریات کو لوگون نے اپنی طرف منسوب کر کے پھیلایا، لیکن اس بدقسمت مظلوم مولوی کا نام لوگون کے حافظے سے خدا ہی جانتا ہے کہ کیون نکل گیا، آج مین اسی بھولے اور بھلائے ہوئے مظلوم مولوی سے لوگون کو کچھ روشناس کرانا چاہتا ہون،

یہ امروہہ کے رہنے والے نقوی خاندان کے سید تھے، نام ان کا مولوی حکیم محمد حسن تھا، واقعہ یہ ہے کہ خاکسار بھی ایک مدت تک نہ ان کے نام ہی سے واقف تھا، اور نہ کام سے، خیال آتا ہے کہ پہلی دفعہ اپنے استاد حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی زبان مبارک سے یہ سنا کہ بہت سے خیالات اس زمانہ مین لوگ مرزا غلام احمد صاحب قادیانی اور ان کی جماعت کی طرف جو منسوب کرتے ہین، ان کا بڑا حصہ ان ہی مولوی محمد حسن امروہوی کی کتابون سے ماخوذ ہے، شاہ صاحب نے مرزائی عقائد و خیالات پر اپنی بعض عربی کتابون مین بحث کی ہے، ان مین بھی مولوی صاحب کا ضمناً ذکر آگیا ہے، ان کو ان امروہوی مولوی صاحب سے کچھ شکایت بھی تھی، فرماتے تھے کہ اچھی باتون کے ساتھ بعض دفعہ وہ ایسی چیزون کی تائید کرنے لگتے ہین، جسے دیکھ کر ان کے متعلق کہنا پڑتا ہے کہ

یؤمن بکل حق و باطل، ہر سچ اور جھوٹ دونون قسم کی باتون کو وہ مان لیتے ہین،

حضرت الاستاذ کے گوش زدہ الفاظ ابتدائی محرک ہوے، اور اُن کی کتابون کی جستجو کرنے لگا، افسوس ہو کہ بجز ایک کتاب یعنی قرآن کی تفسیر جس کا نام غایۃ البرہان ہے، مجھے اُن کی اور کوئی کتاب نہین ملی، بجز ایک خاص پہلو کے تفسیر تو اُن کی چندان اہمیت نہین رکھتی، لیکن اس تفسیر کے ساتھ ایک ضخیم مقدمہ بھی ہے جس مین اپنی بہت سی کتابون کا ذکر انھون نے کیا ہے، باوجودیکہ سب چھپی ہوئی ہین، لیکن اب کتب فروشون ہی کے پاس ملتی ہین، اور نہ کتب خانون ہی میں اُن کا سراغ ملا،

بہرحال مدت سے خیال تھا کہ اس مظلوم مولوی پر جو ظلم اہل علم و دین کی طرف سے ہولئے، کچھ اس کی تلافی کی جائے اسی خیال کی تکمیل اپنے اس مضمون سے کر رہا ہون،

افسوس ہو کہ مولوی صاحب کی شخصی زندگی کے متعلق بھی باوجود تلاش کے کوئی خاص بات معلوم نہ ہو سکی، کب پیدا ہوئے، اور کس سنہ مین کہان وفات ہوئی، اس وقت تک ان معمولی باتون کے جاننے مین بھی کامیاب نہ ہو سکا، اُن کی تفسیر ہی کے مقدمہ سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ انھون نے تعلیم انیسوین صدی کے مشہور اساتذہ سے پائی تھی، خود لکھتے ہین کہ

"اس فقیر اضعف عباد عبد اللہ محمد حسن امروہوی نے طفولیت سے ارباب تحقیق واصحاب یقین کی خدمت مین تربیت پائی،

اسی اجمال کی تفصیل یہ کی ہے کہ

"فلسفۂ مشائیہ واشراقیہ وعلوم کلامی عقلیہ، خدمت یگانۂ آفاق شمس افضل المحققین مولینا فضل حق صاحب مرحوم خیرآبادی سے،

اسی طرح دینی علوم کے متعلق لکھتے ہین، کہ

"وکتب نقلیہ مثل حدیث وتفسیر استاذ زمانہ مولانا مفتی صدر الدین مرحوم دہلوی سے،" (مقدمۂ تفسیر ص ۱۴)

مولینا فضل حق خیرآبادی مرحوم اور مفتی صدر الدین صاحب مرحوم کے علمی مقام سے جو واقف ہین، وہ سمجھ سکتے ہین کہ مولوی محمد حسن مرحوم معمولی گرد کے چیلے نہ تھے، طب کی تعلیم بھی حاصل کی تھی لکھا ہو کہ

"اور طب امام الاطبار حکیم امام الدین الدہلوی مرحوم سے"

ابتدار مین طب ہی کو معاش کا ذریعہ بنایا تھا، اُن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کے بھائی مولوی حکیم عبد الصمد مرحوم

"اودے پور میواڑ مین خاص طبیب مہاراجہ سجن سنگھ کے تھے"،

غالبًا اسی تعلق سے یہ بھی اودے پور ہی کے دربار سے طبی صیغہ مین وابستہ ہو گئے تھے، بیان کیا ہے کہ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اجمیر شریف حاضر ہوئے، اور کچھ دن وہان قیام کرکے بعد یہ بھی اودے پور پہنچ گئے،

"اور مہارانا سروپ سنگھ کے خاص طبیبون میں منسلک ہوا"

مہاراجہ سروپ سنگھ کے بعد مہارانا شنبھو سنگھ سے بھی وہی تعلق طبی ملازمت کا قائم رہا، اُن کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہو کہ طالب العلمی کے زمانے مین جب رامپور مین مولوی صاحب کا قیام تھا، ایک بزرگ جن کا نام وہی

"حضرت شاہ صاحب قبلہ وکعبہ اویسی، قادری، مصطفٰے آبادی ثم اندوری"

بتاتے ہین ان ہی سے ۱۲۶۶ھ ہجری مطابق ۱۸۵۱ء مین مرید بھی ہوئے، اپنے پیر طریقت سے غیر معمولی عقیدت رکھتے تھے، اسی سے اندازہ کیجئے کہ "غایۃ البرہان" تو اپنی تفسیر کا تاریخی نام رکھا تھا، لیکن عرفی نام اس کا "تفسیر حضرت شاہی" تھا، بیان کیا ہو کہ

"یہ فقیر چند سال خدمت مین (شاہ صاحب کے) حاضر رہا، بندہ نوازیان فرمائین جو بیان مین نہ آسکین"،

اور اسی کے بعد اپنے پیر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میری طرف اشارہ کرکے فرمایا کرتے تھے،

"مین جو کچھ کرتا ہون تیرے واسطے کرتا ہون"

گویا دوسرے لفظون مین مولوی صاحب یہ کہنا چاہتے ہین کہ جن معلومات و نظریات کو اس کتاب مین پیش کیا ہے ان مین شاہ صاحب کے باطنی تصرفات کو بھی دخل ہے،

بہر حال ریاست اودے پور کی ملازمت ہی کے زمانہ مین خود ہی بیان کیا ہے کہ ایک دفعہ چھٹی لے کر اجمیر پہنچے، یہان اس وقت تک اجمیر مین غالبًا وہ کالج قائم ہو چکا تھا جس مین صرف والیانِ ملک اور راجہ رجواڑون کے بچے تعلیم پاتے تھے، مولوی صاحب نے لکھا ہے کہ اجمیر آنے کے بعد

"کتب خانہ اجمیر گورنمنٹ کالج کو دیکھ کر دل للچایا"

للچانے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ

"جس مین ہزارہا کتب انگریزی و سنسکرت، و عربی و فارسی زبان مین ہین"

اور ان ہی کے ساتھ

"تراجم کتب مقدسہ سابقہ اور ان کے تفاسیر موجود ہین (ص ۴)

عربی اور فارسی زبانون کے تو خیر مولوی صاحب عالم ہی تھے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اودے پور مین قیام کا موقع جون کو جو ملا تو ریاست کے پنڈتون سے غالبًا بھاشا اور سنسکرت بھی کچھ سیکھ لی تھی، تفسیر کے اسی مقدمہ مین سنسکرت زبان کی کتابون کے بعض فقرات اسی زبان اور اسی کے حروف مین انھون نے نقل کئے ہین، جن کا تذکرہ بھی انشاء اللہ آیندہ کیا جائے گا، اور گو جدید معلومات کا کافی ذخیرہ اس مقدمہ مین پایا جاتا ہے، لیکن صحیح طور پر نہین کہا جا سکتا کہ ان معلومات کو براہ راست انگریزی زبان کی کتابون کے مطالعہ سے مولوی صاحب نے فراہم

کیا تھا، یا دوسرے ذرائع سے ان نئی باتون کا علم اُن کو حاصل ہوا تھا، ایک موقع پر کوہستان یورال کے دامن مین اورن برگ نامی مقام اور اس کے گرد و نواح کے خاص حالات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہین کہ

"دیکھو جغرافیہ انگریزی کی بڑی بڑی کتابون کو" (مقدمہ ص ۱۹)

اسی طرح ایک موقع مشہور مورخ ڈایوڈورس کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہین کہ

"دیکھو مصر کی تاریخ زدلن کو" (مقدمہ ص ۷۷)

اسی طرح اُن کے کلام مین اس قسم کے فقرات جو پائے جاتے ہین، مثلاً

"کتبِ مقدسہ کے ترجمے سو سے زیادہ زبانون کے قریب مین کرائے گئے ہین، جو جا بجا بہم پہونچتے ہین، اور اُن سے ہم کو واقفیت پیدا ہوئی، اور گو ان ترجمون مین ترجمہ اپنی فہم کے مطابق مترجم کرتا ہے، لیکن عہد عتیق کی اصلی کتاب کے حصص بھی کچھ ملتے ہین، اور انجیل کا یونانی ترجمہ اسلامی زمانہ سے پہلے کا ہے، اسکی نقل بہم پہنچتی ہے"، (ص ۳)

بظاہر اس سے اگر یہ سمجھا جائے کہ عبرانی اور یونانی زبانون کی کتابون کی بھی تھوڑی سی بہت استعداد وہ رکھتے تھے، تو شاید یہ بے جا نہ ہو، تاہم قطعی طور پر ہم نہین کہہ سکتے کہ واقعی حال ان زبانون کے جاننے کے متعلق ان کا کیا تھا؟ لیکن علوم و فنون کے متعلق صاف لفظون مین انھون نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ

"فقیر کو مسائل حکمت جدید و قدیم فیثاغورثی، و حکمت اہلِ فارس و مشائیہ و یونانیہ، و اشراقیہ و شاکنگ ہنود و ویدو و شید، و جین مت و اہلِ چین کی، و مسائل جغرافیہ و ہیئت قدیم و جدید و مسائل طب مین دخل ہے" (مقدمہ ص ۲۰)

اور اُن کی کتاب مین جو معلومات مختلف علوم و فنون کے متعلق پائے جاتے ہین، شاید ان کو دیکھ کر مشکل ہی سے

اُن کے اس دعویٰ کی ... تردید کی کوئی جرات کرسکتا ہے،

اُن کے علمی ذوق ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ جب اُن کے سامنے اجمیر گورنمنٹ کالج کا کتابی ذخیرہ آیا،

توجیسا کہ وہ خود لکھتے ہین، دامنِ اختیار ہاتھ سے چھوٹ گیا، اور مادی منافع کی قطعاً پروا نہ کی،

انھون نے اودے پور راج کی ملازمت کو اپنے اسی علمی ذوق پر قربان کر دیا، ان کے اپنے الفاظ مین

"کتب خانہ اجمیر گورنمنٹ کالج کا دل لبھایا، تو کثیر تنخواہ ترک کرکے مدرس اوّل کالج اجمیر کا مقرر ہوا؛"

مدرس اوّل غالباً ہیڈ مولوی کا ترجمہ ہے، اس کا پتہ نہ چلا کہ تنخواہ کالج سے جوان کو ملتی تھی، اسکی مقدار کیا تھی، تاہم جس زمانہ کی یہ بات ہے، عام طور پر چالیس پچاس روپیے سے زیادہ نہ ہونی چاہئے، کوئی شبہ نہین کہ جو آمدنی، جو عزت وجاہ، رئیس میواڑ کے طبیب خاص ہونے کی صورت مین مولوی صاحب کو میسّر ہو چکی تھی، اس سے دست بردار ہو کر اس قلیل تنخواہ کو صرف علمی ذوق کے تحت قبول کر لینا ان کی زندگی ہی کا صرف نمایان واقعہ نہین ہے، بلکہ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تعلیم کا قدیم نظام لوگون مین علم کی جس پیاس کو جس قدر پیدا کرتا تھا، جدید تعلیمی نظام نے اس کو بڑھانے کے بجاے شاید اس پیاس کو بجھا ہی دیا، یا اس جذبہ کو اتنا افسردہ و پژمردہ کر دیا کہ آج ہم اس کا تصور بھی نہین کر سکتے، کہ محض کتابون کے انبار کو دیکھ کر ایک کافی معزز عہدے پر لات مارنے کے لئے آدمی تیار ہو جائے، اگر مولوی صاحب نے یہی کیا، مالی اور جاہی منافع سے تو وہ محروم ہو گئے، لیکن خود لکھتے ہین کہ گورنمنٹ کالج کی ملازمت کا نتیجہ یہ ہوا کہ

"وہان علوم جدیدہ و دنیوسائنس کی تحقیقات حاصل ہوئی"، (ص ۱۴)

اور گو مولوی صاحب نے اس کو جیسا کہ چاہئے ظاہر نہین ہونے دیا ہے کہ علاوہ علمی ذوق یا بقول اُن کے دل لبھایا، اس کے سوا ایک دوسرا جذبہ بھی ان پر مسلط تھا، لیکن کہین کہین قلم سے اُن کے اس قسم کی باتین نکل ہی گئی ہین، ایک موقع پر یہ لکھتے ہوے کہ

"یہ نازک وقت اہلِ اسلام کے اندر جو الحاد و تنفر کی اشاعت کا ہے"،

فرماتے ہین کہ

"ایک جہان ہے کہ برگشتہ ہوا چلا جاتا ہے، اور جا بجا انگریزی دروسی[1] علوم کو ترقی ہے، اور طلبہ کے خیالات جو اُن کے خیالات کے مطابق اسلام کے مخالف ہوئے جاتے ہین"، (ص ۱۹۹)

ایک طرف وہ اس حال کو دیکھ رہے تھے، اور دوسری طرف اُن کو یہ نظر آ رہا تھا کہ جدید شبہات اور اعتراضات غیر اقوام کی طرف نئے علوم و فنون کی روشنی مین اسلام پر جو وارد ہو رہے ہین، اُن کے مقابلہ مین جیسا کہ وہی یہ اطلاع دیتے ہوے کہ

"اس پر ادھورے ناواقف ملاؤن کی طرف سے صفحات لکھے جاوین جس سے بےعلمی ظاہر اہل علم کے نزدیک ہو، اگرچہ جاہل خوش ہون، اور گو اصل مطلب آیات (قرآن مجید) ظاہر نہ ہو"

آگے وہی لکھتے ہین کہ

"پس ناواقف، اس قسم کے ملاؤن سے خوش ہوتے ہین، جو لن ترانیان بگھارتے ہین، پر واقفین اور خاص کر مخالف بہت بیگنگی سے اُن کو دیکھتے ہین"، (ص ۲۷۴)

اسی موقع پر انھون نے لکھا ہے کہ

"علم نام مکابرہ زدھاندھلی کا نہین، بلکہ واقع کے مطابق جاننے کو علم کہتے ہین"

پھر اس زمانہ کے اکتشافات جدیدہ، اور علمی ترقیون کا ذکر کرکے علماء کو متوجہ کیا ہے کہ پہلے اُن سے واقفیت پیدا کرکے چاہئے کہ مخالفون کا جواب دیا جائے،

"نہ اینکہ ایسے وقت مین بھی خیالات بیہودہ پکارتے رہین، اور مضحکہ عقلاء بنین" (ص ۲۷۴)

ادھر قدیم تعلیم کے نمایندون کی یہ کیفیت، اور اسی کے مقابلہ مین اسکول اور کالج کے نئے تعلیم یافتون

---

[1] روسی علوم وادب کا ذکر انیسوین صدی مین انگریزی کے مقابلہ مین ممکن ہے، موجب حیرت ہو، لیکن مولوی صاحب

کی پیدائش کا سلسلہ ان ہی کے زمانہ مین جو شروع ہو چکا تھا، مولوی صاحب نے اس طبقہ کے متعلق اپنے احساسات ان الفاظ مین ظاہر کئے ہین کہ

"اس عرصہ مین تھوڑے سے علم جدید سے آشنا ہو کر مضامین آیات و احادیث کو اُس کے مطابق جب نہین پاتے، تو نیچری ہوتے جاتے ہین، تا آنکہ کتب حدیث کو طاق مین رکھنے کی کتابین سمجھتے ہین" (ص ۷۳)

خلاصہ یہ ہو کہ سیاسی زبون حالیون نے صرف مسلمان ہی کو نکبت و ادبار کی ٹھوکرون کا شکار بنا کر نہین چھوڑ دیا تھا، بلکہ مسلمانون کے ضعف و ناتوانی کو دیکھ کر اسلام کو بھی چارون طرف سے مخالفون نے گھیر لیا تھا، اور بے دردی کے ساتھ توہینی اعتراضون اور تحقیری نکتہ چینیون کے تیرون کا نشانہ اُسے بنا لیا تھا، مولوی صاحب مرحوم نے مسلمانون کے سیاسی اقتدار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"اسلام کی شوکت کے مقابلہ مین دم مارنے کی طاقت بالخصوص ممالک اسلامیہ مین دوسرے کو ہوتی نہ تھی" (ص ۳)

مگر مسلمانون کی سیاسی بے کسی نے لوگون کو جری بنا دیا، اور انہی کی شخصی اصطلاحون مین دارئیناز[1] آریہ الغرض طرح طرح کے فرقے اٹھ کھڑے ہوئے،

(باقی حاشیہ ص ۲۷۹) مین نے خاص نظریہ کے تحت اس کا تذکرہ کیا ہے، آج بیسوین صدی مین وہی نظریہ مشاہد ہو چکا ہے، اس خاص نظریہ کا ذکر آگے آئے گا، (۱۲) لہ اپنی ان اصطلاحون کی تشریح انھون نے یہ کی ہے کہ دارئیلی کو کہتے ہین، عیسائیون کا عقیدہ ہے کہ دار پر چڑھ کر مسیح اُن کے گناہون کا کفارہ بن گئے، اس لئے مین عیسائیون کو داریہ کہتا ہون، اور ناریہ سے وہ ساری قومین مراد ہین جو آخرت مین نار (آگ) کی مستحق ہون گی، لکھا ہے کہ آریہ ایک نیا فرقہ ہمارے زمانہ مین پیدا ہوا ہے، جو دیانند جی کے پیرو ہین،

(حاشیہ ص ۳۰)

مولوی صاحب کا خیال ہے، اور غالباً صحیح خیال ہے کہ

"اسلام اور قرآن ہی کے چرچے نے آریہ کو جگایا، کہ منہ سے خدا کو ایک کہنے لگے" (ص ۱۴)

اور اسی بنیاد پر مورتی پوجا کی مخالفت مین سرگرمی دکھانے لگے، اُن کے اپنے الفاظ مین کہ

"قرآن مجید سے وہ توحید جاری ہوئی کہ ایک جہان جو بُت پرستی و آفتاب و ماہتاب پرستی و مسیح پرستی، و ہابیل پرستی، و ملائکہ و جن پرستی، و بھوت پرستی مین گرفتار تھا، اُن کو کنارہ توحید پر لگا دیا، اور بت پرستون کو جگا دیا،، (ص ۱۴)

پھر اس کا تذکرہ کرتے ہوئے کہ قرآن کی یہ برکت کسی خاص ملک اور قوم ہی کی حد تک محدود نہین رہی ہے بلکہ

"خواہ یورپ مین خواہ افریقہ مین خواہ امریکہ مین"

جہان کہین جاؤ گے تم کو اس اسلامی اور قرآنی برکت کے آثار محسوس ہون گے، حتی کہ آریہ کے ساتھ فرقہ داریہ کے متعلق فرماتے ہین،

"قرآن کی بدولت ہے کہ جو کہ مسیح کو بیٹا خدا کا کہنے سے نصاری شرماتے ہین،، (ص ۱۴)

اس مین شک نہین کہ ہندوستان مین جن ایجادی نادرہ نمائیون کا تماشا یکے بعد دیگرے ہو رہا تھا، ان کو دیکھ دیکھ کر عوام و خواص سب ہی متاثر تھے، مولوی صاحب بھی اس تاثر مین گو دوسرون کے شریک ہین، ایک موقع پر یہ لکھتے ہوئے کہ

"پہاڑون پر ان کا (یورپ والون کا) زور اور سمندر پر"

آگے بیان کرتے ہین کہ

"واقعت کے نزدیک کیا نہین کہ ایک اندر سے حیدرآباد تک بیش مقام کے قریب پہاڑون کو بیچ کے اندر سے ریل لے گئے ہین کہ اوپر نیچے پہاڑ ہی پہاڑ ہین، اور سمندر کو کوسون تک پاٹ دیئے ہین (ص ۲۰)

حیدر آباد کا لفظ کتاب مین چھپا ہوا ہے، غالباً بمبئی کی جگہ غلطی سے حیدر آباد کا لفظ قلم سے نکل گیا ہے،
کیونکہ ریٹیل جنہیں دکن والے مفیدے کہتے ہین، بمبئی ہی کے راستے مین زیادہ بنائے گئے تھے، اور گوان
کی تعلیم کلیتہً قدیم ماحول مین ہوئی، لیکن غیرون کے علمی و ذہنی کمالات کے اعتراف مین تنگ دلی سے
انھون نے کہین کام نہین لیا ہے، مثلاً جغرافیہ کے علم کی تکمیل و تحقیق مین یورپ والون نے جو کام کیا ہے،
اسکی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہین کہ

"اس عرصہ مین جغرافیہ کی تحقیقات ایسے درجہ کو پہنچی ہے کہ مثل ہو کہ "مزید بران متصور نہ باشد" (ص ۳)

اور وہ اس کے بھی قائل ہین کہ

"بیشک تطبیق مسائل عقل و نقل عمدہ شے ہے، جہان تک ہم پہنچے" (ص ۲۳)

مگر اسی کے ساتھ وہ اس پر بھی لوگون کو متنبہ کرتے چلے گئے ہین کہ تحقیقاتِ ہر علم کے ضروری نہین کہ
یقینی ہی ہون، بلکہ زیادہ تر عقلی علوم کے نظریات تخمینی ہوتے ہین، مثلاً طب کے نتائج کا تذکرہ کرتے
ہوے ایک موقع پر یہ بیان کرتے ہوئے کہ

"طب کے تجربے جو ظنیہ ہین، اُن کے خلاف کرنے مین باک نہین، لیکن جو یقینی بات ہو
اس مین مخالفت بڑی بیکی کی بات ہے" (ص ۴۹)

آگے وہی لکھتے ہین کہ

"بدین وجہ ہم نے کہا ہے کہ جیسے بہت سے قیاسات و تجربے اطبا، ہنود غلط ہین، ویسے
ہی یونانی و ڈاکٹری" (ص ۴۹)

(باقی)

اقبال اور جیمس وارڈ

از

ڈاکٹر عشرت حسن صاحب انور ایم اے، پی ایچ ڈی، لکچرار شعبہ فلسفہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲)

پچھلے مضمون مین یہ واضح کیا جاچکا ہے کہ اقبال بھی جیمس وارڈ کی طرح کثرت وجود کو ایک عینی
حقیقت سمجھتے ہوے اپنے فلسفہ کی ابتدا کرتا ہے، ہماری آنکھون کے سامنے جو شے بھی ہے وہ اپنی جگہ بے مثل
اور وحید ہے ع

جو ذرہ جس جگہ ہے، وہین آفتاب ہے

اقبال نے اسی خیال کو اس طرح پیش کیا ہے،

پسند اسکو (زندگی) تکرار کی خو نہین

کہ تو مین نہین، اور مین تو نہین

یہی خیال جیمس وارڈ کے فلسفہ کا بنیادی اصول ہے، اُن کے نزدیک کثرتِ وجود اعتباری
نہین بلکہ حقیقی ہے، برونو اسپنوزا، اور ہمہ اوست کے دوسرے قائلین نے وحدتِ وجود کے تصور سے
آغازِ فکر کرکے کثرتِ وجود کو صرف اعتباری کہا تھا، اور وحدتِ وجود کو حقیقت تصور کیا تھا، اور یہ قطعی

۱؎ اس کا پہلا حصہ جو معارف کے اگست کے نمبر مین شائع ہوا ہے، خودی کے نظریات سے متعلق تھا، یہ دوسرا حصہ
ان نظریات سے متعلق ہے، جن کا تعلق خدا کے وجود سے ہے،

درست ہو، کہ اگر فکر کا آغاز وحدت کے تصور سے کیا جائے، تو کثرت کو باطل قرار دینا اور اس کو اعتباری ٹھہرانا لازم آتا ہے، یوروپین مفکرین اور اسلامی حکماء و صوفیا نے جہاں کہین بھی وحدت کے تصور سے فلسفۂ حکمت کا آغاز کیا ہے (اور حکمائے اسلام نے بالخصوص وحدت سے چل کر ہی کثرت کی کوشش کی ہے) وہان یہ نتیجہ ہمیشہ برآمد ہوا ہے،[۱]

اس کثرتِ وجود کو اسپنوزا کے خیال کے برعکس قائم، دائم، اور حقیقی ثابت کرنے کے لئے فلسفۂ مغرب کی تاریخ مین سب سے پہلے لیبنیز (Leibnitz) نے اپنے فلسفہ کی بنیاد کثرتِ وجود پر رکھی، اور وحدت کے تصور کو ایک ضمنی حیثیت دی، اس سلسلہ مین اوس کی مونوڈالوجی (Monadology) ایک مخصوص اہمیت کی حامل ہے،[۲] جیمس وارڈ بھی اُسی کے طرزِ فکر کا رہینِ منت ہے[۳] لیبنیز اور جیمس وارڈ دونون کے خیال مین ہر شے ایک مخصوص انفرادیت کی حامل، اور اپنی جگہ زندہ اور پایندہ ہے، مادی ذرات بھی اپنی اپنی جگہ منفرد اور کسی نہ کسی طرح سے زندہ و پایندہ ہین، البتہ ہمارے اور اُن کے درمیان اس قدر بُعد اور فصل ہے، کہ ہمارے لئے اُن کی انفرادیت اُن منفرد حیثیت کا اندازہ لگانا دشوار ہے، مگر اس کے یہ معنی نہین کہ وہ ذوقِ انفرادیت سے یکسر عاری ہین اگر غلطی سے ایسا تصور کر لیا جائے تو سلسلۂ انفرادیت منقطع ہو جائے گا، اور یہ نتیجہ اخذ کرنا لازم ہو گا کہ اگرچہ جمادات ذوقِ انفرادیت سے قطعی طور پر عاری ہین، لیکن یہی جذبہ بغیر کسی پچھلے قیام کے نہ جانے کس طرح یکایک وجود مین آکر نباتات و حیوانات مین جلوہ نما ہو جاتا ہے،[۴]

---

[۱] اقبال کا طرزِ فکر ان اصحاب کے متعلق برعکس ہے، اسلامی حکماء و صوفیہ نے عام طور پر وحدت سے چل کر کثرت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، لیکن چونکہ فکر کا آغاز وحدت سے کیا ہے، اس لئے کثرت کا کبھی اعتراف ہی نہین کر سکے، اقبال نے ان اصحاب کے برعکس کثرت سے چل کر اور اس کثرت کو حقیقی مانتے ہوئے وحدت کو سمجھنے کی سعی کی ہے، [۲] کثرت اور وحدت از جیمس وارڈ ص ۵۳ [۳] ایضاً ص ۱۳۰ [۴] ... ص ۵۴ بالواسطہ اقبال بھی لیبنیز سے متاثر ہین

اس طرح جیمس وارڈ کے نزدیک مادی اشیاء بھی جامد، ساکت، صامت، قطعی مردہ اور بغیر ایک مخصوص ذوقِ انفرادیت کے نہین شمار کی جا سکتین، بلکہ وہ بھی ہماری طرح ذوقِ شخصیت اور شوقِ انفرادیت کے جذبہ سے سرشار ہین، اس لئے کائنات کو مادی و غیر مادی دنیا مین تقسیم نہین کیا جا سکتا، بلکہ مادی دنیا خود جیتی جاگتی، اور ذوقِ حیات سے سرمست دنیا ہے، اور کائنات کو جو ذوقِ انفرادیت کا مظہر ہے، آدمی دنیا تصور کرنے کے بجائے اولیٰ یہ ہے کہ بے پناہ منفرد ہستیون اور شخصیتون کا حامل قرار دیا جائے، لیبنیز نے ایسی غیر منقسم منفرد، اور حقیقی مرکزِ ذات و مرجعِ صفات کو مونیڈ (Monad) کے نام سے تعبیر کیا تھا، مونیڈ اور مادی ذرہ مین فرق یہ ہے کہ مونیڈ مرجعِ حیات ہونے کی وجہ سے قطعی یکتا ہے، اور مادی ذرات اصولِ حیات سے قطعی عاری ہین، اس لئے منفرد اور وحید نہین کہے جا سکتے، جیمس وارڈ نے لیبنیز کے خیال پر اس قدر اضافہ کیا ہے کہ "مونیڈ" کو غیر منقسم و منفرد مانتے ہوئے "شخص" تسلیم کرنا بھی ضروری ہے "شخص" کے لفظ سے یہ مقصود ہے کہ ہر منفرد اور غیر منقسم مرکزِ ذات (یعنی مونیڈ) مخصوص طلب اور جستجو کا بھی حامل ہے؛

اب کثرتِ افراد کو اگر حقیقی سمجھا جائے جیسا کہ جیمس وارڈ نے کیا ہے، تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نظامِ عالم مین بے ربطی، بے تعلقی اور بے نظمی کیون واقع نہین ہوتی، کیونکہ کثرتِ وجود کے اقرار کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ عالم مین ایک طرح کا انتشار، شورید گی اور بے نظمی ہونی چاہیئے، مگر ایسا نہین ہے؛ بلکہ کائنات مین ایک خاص طرح کی ہم آہنگی، توازن اور تنظیم ہے، لیکن اگر ہر ایک فرد اپنے لئے مختارِ کل ہے، تو پھر مختلف افراد مین توازن، تطابق اور ہم آہنگی کیونکر ہے، اور کس طرح ہے؛

اس کے جواب مین عام طور پر یہ کہا جاتا ہے، کہ افرادِ عالم مین یہ توازن اور ہم آہنگی کسی اور بزرگ اور

(بقیہ حاشیہ ص ۲۸۴) اقبال اور لیبنیز کا موازنہ کسی اگلے مقالہ مین پیش کیا جائے گا، کثرت کے اعتراف سے آغازِ فکر کرنے والے حکماء مین جدید فلسفہ مین سب سے اول لیبنیز ہی کو رکھا جاتا ہے جیمس وارڈ نے لیبنیز کو اس طرزِ فکر کا موجد کہا ہے، جو کسی حد تک مبالغہ ہے، یونانی فلسفہ مین ڈیماکریٹس، اور لیوسی پس اسی طرزِ فکر کے حامی رہ چکے ہین؛

بالاتر ہستی یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے، اُس نے یہی نہین کہ کائناتِ عالم کو خلق کر دیا بلکہ اس کے ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فعل کو پہلے سے متعین بھی کر دیا ہے، اور جب کائنات کے ہر واقعہ کا تعلق ایک صاحبِ ادراک و عقل و ہوش ہستی سے ہو، نظامِ عالم مین جو کچھ تنظیم اور ترتیب دکھائی دیتی ہے، وہ اسی بزرگ و برتر ذاتِ مطلق کا فیض ہے، مذکورۂ بالا سوال کا یہ جواب تاریخ فلسفہ مین بہت عام اور بہت مقبول، عام اور آسان بھی ہے، جیمس وارڈ کا خیال ہے کہ عالمِ کائنات کے نظم و نسق، اور ہم آہنگی کو سمجھنے کے لئے اگر باری تعالیٰ کا تصور اس طرح کیا جائے گا، جس طرح اوپر پیش کیا گیا ہے، تو وہ کثرت وجود کی بنیادون کو ہی متزلزل کر دے گا، یعنی اگر خالقِ مطلق نے ہمیشہ کے لئے ہر ایک شئے ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فرد کے وجود اور اُس کے تمام اعمال و افکار پہلے سے ہی مقرر کر دیئے ہین، تو اُس کے معنی یہ ہین کہ باری تعالیٰ کے وجود کے علاوہ تمام افراد اور اشخاص کا وجود محض اعتباری اور قطعی غیر حقیقی ہے،

اسی بات کو لیبنیز نے بہت پر زور طریقہ سے اس طرح کہا تھا، کہ اگر خلاقِ اعظم نے تخلیق کرنے والی مخلوق خلق نہین فرمائی تو سمجھو کہ گویا کہ اُس نے کچھ تخلیق ہی نہین فرمایا، اب اگر نظامِ عالم کی ہم آہنگی اور اُس کے حسن توازن اور تناسب کو باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب کرتے ہین، تو کثرت وجود غیر حقیقی اور اعتباری ٹھہرتا ہے، اور اگر باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب نہ کرین تو پھر عالم کی تنظیم اور اُس کی ہم آہنگی کو سمجھنے کے لئے کوئی سبیل نظر نہین آتی،

جیمس وارڈ اس دشواری سے گھبرا کر یہین قیام نہین کرتا، بلکہ وہ نہ تو خدا کے وجود سے ہی نعوذ باللہ انکار کرتا ہے، نہ عالم کے سلسلۂ نظم و ضبط کا منکر ہے، اور نہ کثرتِ وجود کو محض اعتباری تصور کرتا ہے، بلکہ وہ عالم کی ہم آہنگی کی توجیہ بہت انوکھے طور پر پیش کرتا ہے، اور اس حل مین وہ خدا کے وجود کے اقرار کو کسی حیثیت سے بھی ضروری نہین سمجھتا، مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ جیمس وارڈ نعوذ باللہ خدا کے وجود ہی کا منکر ہو گیا ہے، خدا کے وجود کے لئے اس کے دلائل دوسرے قسم کے ہین، جو بعد مین پیش کئے

جائین گے، البتہ اس کا یہ ضرور خیال ہے کہ عالم کے نظم و نسق، تنظیم اور ہم آہنگی کو باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کئے بغیر بھی، دوسری طرح سے سمجھا جا سکتا ہے، لیکن اس کے معنی یہ ہرگز نہین ہین کہ باری تعالیٰ کے وجود کا یکسر انکار مقصود ہے،

جیمس وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ہم آہنگی، توازن اور نظم و نسق خود بخود اس طرح پیدا ہو گیا ہے جس طرح کہ کسی معاشرتی، ملی یا ملکی نظام مین مختلف افراد کے مابین ملنے جلنے سے ایک نظامِ فکر و عمل وجود مین آجاتا ہے، مثلاً افراد کے آپس مین ملنے جلنے سے ہر ملک و ملت کی کچھ ایسی مخصوص روایات، رسومات، عادات اور خصوصیات متعین ہو جاتی ہین، جو اگرچہ شروع شروع مین افراد ہی کی انتخاب کی ہوئی ہوتی ہین لیکن بعد مین افراد کے لئے اتنی ضروری ہو جاتی ہین کہ ان کو نظر انداز کرنا یا اُن سے ہٹ کر کوئی عمل کرنا قطعی ناممکن ہو جاتا ہے، ایسی رسم و روایات کو اس ملک یا ملت کی خارجی روح[1] کے نام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اسی نکتہ کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ کسی فوج کے افراد جب وہ فوج سے خارج کر دیئے جائین تو آپس مین کوئی ہم آہنگی اور تعلق نہین رکھتے، اور ہر فرد اپنی اپنی جگہ بالکل آزاد اور خود مختار معلوم ہوتا ہے لیکن یہی افراد جب فوج کے سپاہی بنکر کام کرتے ہین تو ان کے درمیان خود بخود ایک قسم کی ہم خیالی، ہم آہنگی، اور ہم نوائی پیدا ہو جاتی ہے، اگرچہ موخر الذکر صورت مین بھی اُن مین کا ہر ایک فرد اپنی ذاتی آزادی سے کسی طرح بھی محروم نہین ہے، مگر آزاد ہوتے ہوئے بھی کسی مقصود کا پابند ہے، اور اس پابندی کی وجہ سے ایک دوسرے کا شریک کار، ہم خیال اور ہم نوا ہے، فوج مین داخل ہونے سے پہلے، ان افراد کے درمیان کوئی بھی ہم آہنگی موجود نہین تھی، لیکن فوج مین داخل ہوتے ہی یہ افراد منتشر اور ایک دوسرے سے غیر متعلق نہین رہے، بلکہ اس طرح متعلق ہو گئے کہ اُن کے درمیان ایک مخصوص نظم و ضبط قائم ہو گیا، جس کی وجہ سے یہ تمام افراد فوج کے نام سے موسوم ہوئے، جیمس وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ساخت بھی ذرات کے بجائے افراد ہی سے وابستہ ہے، اور جیسا کہ مذکورۂ بالا مثالون سے

---

[1] یہ لفظی ترکیب اور اس روح کا خارج مین اعتبار کرنا ہیگل کی پرواز خیال کا نتیجہ ہے،

ثابت ہو، ان کے آپس میں ملنے جلنے سے ایک "خارجی روح" (جس کو ہم خارجی نظامِ فکر و عمل بھی کہہ سکتے ہیں) وجود میں آجاتی ہے، کائنات عالم میں بھی یہی "خارجی روح" کارفرما ہے، اور اسی کی وجہ سے پورا عالم کائنات ہم آہنگی، توازن اور تناسب کا مظہر ہے،

یہ ہم آہنگی، ترتیب، اور تنظیم ہماری آپ کی بلکہ کائنات کے تمام افراد[1] کی پیدا کی ہوئی ہے، اس طرح ہر ایک فرد کی خود مختاری اور آزادی بھی قائم رہتی ہے، اور وہ کائنات کے نظم و ضبط کا موجد قرار پاتے ہوئے، باری تعالیٰ کی صفتِ تخلیق کا خود بھی حامل نظر آتا ہے، اس لئے وجود کے معنی ہی تخلیق ٹھہرتے ہیں، اگر کوئی شے یا شخص ذوقِ تخلیق سے عاری ہے، تو یہ سمجھنا چاہئے کہ گویا وجود ہی سے خارج ہے،

"ذوقِ تخلیق" کا مظاہرہ قلب کی گہرائیوں میں بہت آسانی کے ساتھ محسوس کیا جاسکتا ہے، ہر ایک فرد[2] اپنی جگہ اپنی تکمیل ذات و شخصیت اور انفرادیت میں لگا ہوا ہے، یہ کوشش کس طرح شروع ہوئی، یہ ہمارے لئے بہت اہم سوال ہے، اور اس کا جواب صرف ایک ہی طرح ممکن ہے، اور بقول جیمس وارڈ کے ہم کو ایک ایسی قادرِ مطلق ذات پر ایمان[3] لانا پڑتا ہے، جس نے یہ سارا تماشا شروع کیا ہے، اور جس کی چشم توجہ سے اس ذوقِ طلب کی ابتدا ہوئی ہے،

اس بزرگ و برتر ذات خداوندی کے وجود کے ثبوت کی ایک اور دلیل بھی ہے، جو ہمارے ایمان کو کسی قدر مزید تقویت پہنچاتی ہے، ہم ابھی کہہ آئے ہیں کہ ہر ایک شے ذوقِ تکمیل کے جذبہ سے سرشار ہے، اور ہر وجود ارتقائی منازل طے کرتا، اور جمادات و نباتات کے مقامات سے گزرتا ہوا، حیوان

---

[1] ذوقِ تخلیق کا مظاہرہ خارج میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً ذوقِ تعمیر میں، شعر و ادب میں، نغمہ و سرود وغیرہ میں لیکن یہ خارجی مظاہر بھی درحقیقت قلب کی گہرائیوں سے معرضِ وجود میں آتے ہیں، جیمس وارڈ نے اس خارجی مظاہرہ کا ذکر نہیں کیا، ہو لیکن اقبال کے یہاں اس پر کافی روشنی پڑتی ہے، [2] فرد کا لفظ صرف انسانوں تک ہی محدود نہیں ہو، بلکہ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، وہ حیوانات اور بے حس مادی اشیاء کو بھی شامل ہو، [3] جیمس وارڈ

اور انسان کی بلندیوں تک پہنچنے کی سعی میں لگا ہوا ہے، لیکن ارتقائی سلسلہ کو اسی پر ختم تصور کر لینا اصولِ ارتقا کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا، یعنی جس سیڑھی سے ہم انسانی بلندی تک پہنچے ہیں، اور جس اصول ارتقا[1] پر ہم نے اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھی ہے، اس کو رد کر دینے کے ہم معنی کہا جائے گا،

اب اگر ارتقاء کا اصول جاری و ساری ہے، اور ہم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، تو پھر انسانوں کے علاوہ بھی لامحدود قسم کی شخصیتوں کے امکانات لازمی باقی رہتے ہیں، اس طرح ذہن رسا تو وراء الوراء کے مقام پر پہنچ کر عجز و درماندگی کے ساتھ باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، نیز ارتقاء کے اصول کو ماننے کے بعد یہ بھی تسلیم کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ "عالم ارض و خاک و باد" ہی تنہا ایک عالم نہیں ہے، بلکہ اس کے علاوہ بھی مختلف النوع مخلوقات کے لئے مختلف النوع جہانوں کا اقرار کرنا لازم آجاتا ہے، اور اس سے یہ صریح نتیجہ نکلتا ہے کہ ان تمام عالموں کو منضبط اور منسلک کرنے کے لئے بھی اسی طرح ایک "خارجی روح" کی ضرورت ہے، جس طرح ہم اس عالم میں نظم و نسق پیدا کرنے کے لئے ایک روح کا اقرار و اعتراف کر چکے ہیں، اور جو مرکز وجود لاتعداد عالموں اور بے شمار مخلوقات میں ہم آہنگی، توازن اور ترتیب پیدا کرنیوالا ہو، وہ اعلیٰ ترین اور قادر ترین ذاتِ خداوندی ہی ہو سکتی ہے، لیکن یہ ذات جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں ایسی ہونی چاہئے جس کے وجود سے ہماری اور آپ کی خود مختاری اور خود نگاہی ختم نہ ہو جائے، ہم اب تک اور تمام کائنات باری تعالیٰ ہی کی قوتِ تخلیق کا ظہور ہیں، اس نے کائنات کے ذرہ ذرہ کو اس طرح خلق کیا ہے کہ ساری مخلوق اپنی اپنی جگہ ذوقِ تخلیق اور شوقِ تکمیل سے سرشار ہو،

(بقیہ حاشیہ ص ۲۸۸) کے نزدیک یہ ایمان صرف ایمان بالغیب ہی رہتا ہے، اور یقین کی منزل تک کبھی نہیں پہنچتا، لیکن اقبال کا حل اس سے بالکل مختلف ہے، جس کو اگلے مقالہ میں پیش کیا جائے گا، [1] ذوقِ ارتقاء کا مفروضہ کثرت کے فلسفہ کی جان ہے، اگر کثرت وجود اپنی اپنی جگہ بے حس اور مطمئن قرار دیئے جائیں، تو عالم میں پھر کسی فروغ اور ترقی کے امکانات ہی باقی نہیں رہتے،

اقبال جیمس وارڈ کے فلسفہ سے کس قدر متاثر ہیں؟ یہ مذکورۂ بالا تمہید اور اس مضمون کے پہلے[۵۱] حصہ کو پڑھ کر اصحابِ بصیرت پر کسی قدر واضح ہو گیا ہوگا، مگر پھر بھی اتنا عرض کرنے کی ضرورت ہے کہ

۱۔ اقبال بھی جیمس وارڈ کی طرح کثرتِ وجود کے قائل ہیں، اور اس کثرت کو حقیقی سمجھتے ہوئے انھوں نے فلسفہ کی ابتدا کی ہے، اور انھوں نے اس سلسلہ میں بعض نظریات جیمس وارڈ سے ضرور قبول کئے ہیں، لیکن کثرت کو حقیقی سمجھنے کا سب سے پہلا خیال غالباً اُن کو ابن سینا کے مطالعہ سے ہوا ہوگا، جس کو خود انھوں نے فلسفۂ عجم میں کثرت کا حامی ثابت کیا ہے، چنانچہ ابن سینا کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۵۲]،

"اشیاء کی ساخت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ وہ وجود کو عدم وجود پر ترجیح دیتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، ہر ایک شے عدم وجود کے مقابلہ میں تمام وجود کی فریفتہ نظر آتی ہے اور انفرادیت کے ذوق میں سرشار ہے، مگر اس کا حصول بقدرِ مراتب ہی ہو سکتا ہے"

۲۔ اقبال جیمس وارڈ کے اس خیال کے بھی مؤید معلوم ہوتے ہیں کہ کثرتِ وجود کو حقیقی ماننے کے بعد ہی تکمیلِ ذات کی جد و جہد قائم اور ارتقاء کی کوشش برقرار رہ سکتی ہے، ورنہ پھر ساری جد و جہد محض بے کار ہے، مگر یہ سوال پھر بھی لاینحل رہ جاتا ہے کہ آخر یہ کوشش کیوں ہے، اور کس مقصد کے حصول کے لئے ہے، اس طرح اقبال در پردہ جیمس وارڈ کے مدارجِ حیات کے اصول[۵۳] کو بھی تسلیم کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، کثرتِ وجود کے مختلف مدارج ہیں، مگر ہر جگہ یہ کوشش جاری و ساری ہے کہ تکمیلِ ذات کے اعلیٰ ترین مراتب تک پہنچ جا سکے، یہی مدارجِ وجود (Principle of continuity) کا مفروضہ اور ارتقاء کا اصول فلسفۂ کثرت کے دو بنیادی نظریات ہیں، جن کو اقبال من و عن طور پر قبول کرتے ہوئے معلوم

[۵۱] اقبال اور جیمس وارڈ حصہ اول شائع شدہ معارف اگست سنہ ۵۱ء۔ [۵۲] Metaphysics of Persia - صفحات چونکہ ٹائپ شدہ کاپی میں دیئے ہوئے نہیں ہیں، اس لئے قارئین یہ مذکورۂ بالا مقام خود نکال لیں۔ [۵۳] Principle of continuity

ہوتے ہیں، البتہ ارتقاء کے اصول میں اس قدر اضافہ کرتے ہیں کہ صرف افراد ہی کا نہیں، بلکہ سارے عالم کا ارتقاء وجود میں آ رہا ہے، کیونکہ عالم زیادہ سے زیادہ مرتب و منضبط ہوتا جا رہا ہے، اور عالم کے تمام افراد ایک دوسرے سے قریب تر طور پر منسلک ہوتے جا رہے ہیں، اور اُن کی آپس کی اجنبیت اور غیریت رفتہ رفتہ دور ہوتی ہوئی نظر آ رہی ہے، اور امید ہے کہ ایک دن یہ تمام ایک ہی مرکز پر آئیں گے، یہی وہ مرکز ہے جس کو اسلام کے نام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اس لئے اسلام کو عالم کی تاریخ میں بالعموم اور ارتقاء کی تاریخ میں بالخصوص ایک خاص اہمیت دینا ضروری ہے،

افراد کے ارتقاء کے متعلق بھی اقبال نے جیمس وارڈ کے نظریۂ ارتقاء پر ایک نئے خیال کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ اس مضمون کے پہلے حصہ اور کسی حد تک زیرِ تحریر مضمون کے آغاز میں بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اگرچہ جیمس وارڈ نے افراد کے لئے انفرادیت کی تکمیل کو مقصود قرار دیا تھا، لیکن پوری طرح واضح نہیں کیا ہے کہ انفرادیت سے اُن کا کیا مقصود ہے، اقبال نے انفرادیت کے معنی اس قدر مفصل بیان کئے ہیں اور اس کو اس قدر دہراتے رہتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا تمام فلسفہ انفرادیت کی تفسیر اور تعبیر تک محدود ہے، اس کی تشریح و تفصیل کہ انفرادیت کے معنی اقبال کے یہاں کیا ہیں، اقبال اور رومی کے موازنہ میں جو اس سلسلۂ مضامین کی آخری کڑی ہوگی واضح کی جائے گی،

اقبال کا خیال ہے کہ فلسفہ کی ابتداء کثرت سے ہونی چاہئے، اور کثرت کے بغیر جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، زندگی میں ذوقِ عمل اور شوقِ کردار کا جذبہ قائم نہیں رہ سکتا، مگر کثرت کے لفظ میں جو غیریت اور اجنبیت کا پہلو ہے، یعنی یہ تصور کہ ہم دوسروں سے مختلف ہیں، (اور حقیقت یہ ہے کہ دوسروں سے مختلف ہونے ہی میں انفرادیت کا راز مضمر ہے) وہ کسی حد تک اعلیٰ ترین شخصیت کے حصول، اعلیٰ ترین تعمیرِ کردار اور اعلیٰ ترین نظامِ معاشرت کے قیام میں رکاوٹ ہے، یہ خیال ولیم جیمس سے ماخوذ ہے، اقبال اس مقام پر پہنچ کر

[۵۴] Cosmic Evolution

جیمس وارڈ کا ساتھ چھوڑ کر ولیم جیمس کے ہمنوا بن جاتے ہین، اس کی تفصیل اگلے مقالہ اقبال اور ولیم جیمس مین بیان کی جائے گی، اقبال نے اس اشکال کو کہ ہماری خودی کی وجہ سے ہمارے اور دیگر افراد کے درمیان اور ہمارے اور کائنات باری تعالیٰ کے درمیان جو اجنبیت اور غیریت ہے، وہ کس طرح دور ہو، فلسفۂ خودی کو فلسفۂ بے خودی سے ہم آہنگ کرکے بڑی خوبی سے دور کر دیا ہے، جو اُن کی بہت بڑی کامیابی ہے، ختم کتاب پر اقبال فلسفۂ خودی کی تائید مین نظر آتے ہین، یا فلسفۂ بیخودی کے حامی ثابت ہوتے ہین، اس کا فیصلہ اقبال اور رومی کے موازنہ کے بعد ناظرین خود فرمالین گے، اور اگر وہ اُن کو خودی کی حمایت مین نظر آئین، تو شاید یہ وہ خودی نہ ہوگی، جس کے دھندلے سے نقوش ہر ایک ذہن مین موجود ہین، اور جس کا ذکر ہم خود اقبال اور نطشے کے موازنہ مین کر آئے ہین، اور اگر بالفرض بے خودی کے موید ظاہر ہون، تو وہ بے خودی شاید اس بے خودی سے مختلف ہوگی، جس کی تبلیغ شیخ اکبر اور حافظ نے کی ہے اور اگرچہ ہمارا خیال ہے اور ممکن ہے یہ خیال تعجب انگیز معلوم ہو کہ اقبال کے لئے شیخ اکبر سے بھی دامن بچا کر آگے بڑھ جانا نہایت مشکل مرحلہ رہا ہے،[1]

اقبال ایک اور لحاظ سے بھی جیمس وارڈ سے ممتاز نظر آتے ہین، جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہین، جیمس وارڈ نے خدا کے وجود کو صرف عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی، اس بارے مین ان کی دونون دلیلین جو اوپر گذر چکی ہین، خدا کے وجود کے صرف "امکان" کی طرف اشارہ کرتی، اس کو ثابت کرتی ہوئی قطعی نہین معلوم ہوتین، مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ انفرادیت کے حصول کی کوشش بغیر باری تعالیٰ کے وجود کے سمجھ مین نہین آسکتی، اور اس کو تسلیم کئے ہوئے بغیر یہ نہین بتایا جا سکتا کہ انفرادیت کے حصول کی یہ مسلسل کوشش کس طرح شروع ہوئی، اور کیونکر شروع ہوئی، اقبال کے فلسفہ کی روشنی مین یہ دلیل بہت کمزور ہے، اس سے نہ تو باری تعالیٰ کا وجود ہی ثابت ہوتا ہے، اور نہ یہ معلوم ہو سکتا ہے

---

[1] اس نکتہ پر بھی اگلے مضمون مین جو اقبال اور ولیم جیمس سے متعلق ہوگا، بالواسط طور پر روشنی پڑے گی،

کہ باری تعالیٰ نے آخر انفرادیت کے حصول اُس کے جذبہ اور اس کے لئے تگ و تاز کو کیون پسند فرمایا،

جیمس وارڈ کی دوسری دلیل نہایت کمزور ہے وہ دلیل یہ ہے کہ انفرادیت کے مختلف مدارج و مقامات کو دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید کوئی ایسا مقام بھی آئے، جہان انفرادیت کسی منفرد بزرگ و برتر ہستی مین بدرجۂ کمال جلوہ افروز نظر آئے، یعنی جب ارتقار کی انتہائی منازل خیال کے ذریعہ طے کی جائین تو ایک مقام پر باری تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کر لینا پڑتا ہے، لیکن یہ دلیل بھی صرف امکان کا راستہ صاف کرتی ہے، باری تعالیٰ کے وجود کے قطعی ثبوت کی ضامن نہین ہے،[1]

اقبال، جیسا کہ ہم اس سلسلہ کے سب سے پہلے مضمون مین عرض کر چکے ہین، برگسان سے بہت متاثر ہین اور ہر حقیقت کو جاننے کے لئے "عقل خجستہ پا" کے بجائے "وجدان" کو واحد معتبر ذریعہ سمجھتے ہین، اس لئے باری تعالیٰ کی ذات اقدس کے اقرار کے لئے وہ کانٹ کی طرح عقل کی رہبری کو قطعاً بیکار سمجھتے ہین، ہان وجدان کے ذریعہ شاید اس اعلیٰ و ارفع مقام صمدیت کا کوئی ہلکا سا جلوہ قلب و نظر کو سیراب کر سکے، اس وجدان مین اگرچہ اقبال صوفیاے کرام و حکماے اسلام کے افکار اور مشاہدات سے کافی متاثر ہین، لیکن بعض حیثیتون سے وہ اُن کے بھی پابند نہین معلوم ہوتے، اور بعض حیثیتون سے وہ حضرت مجدد صاحبؒ سے بھی متاثر نظر آتے ہین، وہ بھی اُن کے "ذوقِ دیوانگی" کا دیر تک ساتھ نہین دے سکتے، البتہ مولانا رومی علیہ الرحمہ اُن کے لئے آخر تک شمعِ ہدایت بنے رہے، اس کی تفصیل آیندہ کسی نمبر مین پیش کی جائے گی،

---

[1] اقبال اور جیمس وارڈ کے نظریۂ خدا مین بھی کافی فرق ہے، جس کی بنا پر اقبال آگے چل کر بجائے جیمس وارڈ کے ولیم جیمس کو اپنا رہنما قرار دے لیتے ہین، اس کی تفصیل چونکہ اگلے مقالہ کا موضوع بنے گی، اس لئے یہان قلمزد کی جاتی ہے،

——— . ———

تلخیص و تبصرہ

انڈونیشیا

مسٹر فوذی حسین رد نے ایک نو مسلم انگریز ہین، جو آج کل انڈونیشیا مین مقیم ہین، انھون نے مختلف جرائد و رسائل مین انڈونیشیا کے سیاسی، مذہبی اور معاشرتی مسائل پر بہت سے مضامین لکھے ہین، اسلامک لٹریچر لاہور مین ان کا ایک مضمون Some Aspects of modern Indonesia کے عنوان سے شائع ہوا تھا، اس کی تلخیص ہم ذیل مین درج کرتے ہین:-

انڈونیشیا جزیرون کا ایک مجموعہ ہے جو پانچ ہزار میل تک پھیلا ہوا ہے، ان مین سے بعض جزیرے مثلاً سماترا اور بورنیو دنیا کے سب سے بڑے جزیرون مین شمار ہوتے ہین، جاوا بڑا ترقی یافتہ جزیرہ ہے، اس کی آبادی بھی سب سے زیادہ ہے، یہ تمام جزیرے خط استوا یا اس کے جنوب مین واقع ہین، اس لئے یہان بڑی زرخیزی ہے، اور موسم ہمیشہ گرم رہتا ہے،

یہان سینکڑون زبانین بولی جاتی ہین، لیکن عام مشترکہ زبان ملے ہے، جس کو گذشتہ بیس سال کی کوششون سے جدید رنگ مین ڈھال کر فنی ضرورتون کے مطابق بنا لیا گیا ہے، اور یہ زبان اب "بہاسا انڈونیشیا" کہلاتی ہے، بہت سے ملکی باشندون کے لئے ملے ایک اجنبی زبان ہے، گو یہ زبان ان کی مقامی بولیون سے بہت ملتی جلتی ہے، اور اس کو لاکھون باشندے بولتے ہین، غیر ملکیون بلکہ ملک کے مختلف فرقون سے بول چال ملے ہی مین کی جاتی ہے، اس زبان مین سنسکرت، تامل، فارسی، عربی، چینی، پرتگالی اور ڈچ زبانون

کے بہت سے الفاظ ہین، جاوا مین تین زبانین بولی جاتی ہین، مغربی جاوا مین سنڈانی، مشرقی جاوا مین مدوری، اور وسط جاوا مین جاوی مستعمل ہے،

آٹھوین صدی عیسوی مین ہندو اور بودھ مذہب کے پیرو دونون جاوا کے وسط مین پہونچ گئے تھے، ان کے اثر سے عام باشندے ہندو مذہب کی طرف مائل ہوئے، اور بودھ مذہب اونچے طبقے مین محدود رہا، چنانچہ سنسکرت زبان یہان اچھی طرح پھیلی، اسی لئے جاوی زبان مین نصف سے زیادہ ایسے الفاظ ہین جن کی اصل سنسکرت ہے، بودھ مذہب کے پیرؤون پر ہندوستان مین تشدد ہونے لگا، تو یہ مذہب اسی جزیرہ مین آکر پناہ گزین ہوا، چنانچہ نوین صدی عیسوی مین بوروبودر (جو جاوا کے دارالسلطنت جوگ جاکرتا کے پاس واقع ہے) مین بہت سی عبادت گاہین بنائی گئین، ان کے کھنڈرات بودھ مذہب کے طرز تعمیر کی اب تک بہترین یادگار ہین، اور جس ملک مین گوتم بدھ نے جنم لیا، وہان کی کوئی عمارت ان سے زیادہ پرشوکت نہین ہے، ان عمارتون کو جن حکمرانون نے بنوایا، ان کے نام معلوم نہین ہین،

جاوا مین ہندو اور بودھ مذہب کا غلبہ سولھوین صدی عیسوی تک رہا، لیکن اس کے بعد اسلام پھیلنے لگا، مسلمان ملکا کی بندرگاہ سے داخل ہوئے، جو ملایا کے وسط مین واقع ہے، اس بندرگاہ مین ہندوستان، ایران، چین، جاوا اور جاپان سے تاجرون کی بڑی جماعت آتی جاتی رہتی، یہان مسلمانون کی حکومت قائم ہوئی تو جاوا سے آنے والے تاجر اسلام کی طرف مائل ہونے لگے، یہان وہ اسلام قبول کرتے پھر جاوا جاکر اس کی تبلیغ بھی کرتے، کچھ تاجر ایران اور گجرات سے آکر جاوا کے ساحلی علاقون مین آباد ہوگئے، تو انھون نے یہان کے باشندون کو بت پرستی سے باز رکھنے کی کوشش کی، جاوا کی ہندو سلطنت مجاپہت کے دربار مین کچھ مسلمان تاجر ملازم بھی ہوگئے، اس ریاست کے راجہ نے ایک نامی مسلمہ سے شادی بھی کرلی، جس نے درباریون کو اسلام کی طرف مائل کرنا شروع کیا، چنانچہ خود راجہ کا یہ عقیدہ ہوگیا کہ بودھ مذہب اور اسلام کے مقاصد مین کوئی زیادہ اختلاف نہین، اور اس نے اپنی رعایا کو اجازت

دیدی کہ وہ چاہین، تو اسلام قبول کر سکتے ہین، سولھوین صدی عیسوی مین اسلام کی اشاعت زیادہ بڑھ گئی، اور بہت سے باشندے مشرف باسلام ہوئے، گو اُنھون نے بت پرستی تو چھوڑ دی، لیکن اُن کے پُرانے اعتقادات اور مراسم مین زیادہ تغیر پیدا نہ ہوسکا، اور اب تک اسلام کے ساتھ ساتھ اُن کی بہت سی روایتی چیزین باقی ہین، سترھوین صدی مین جاوا سے ہندو مذہب کا خاتمہ ہو گیا، اور اب یہ پہاڑی علاقون مین محدود ہو کر رہ گیا ہے، مشرقی جاوا کے بعض گاؤن والے ابھی تک ہندو مذہب کے پیرو ہین، اور جزیرہ بالی کے علاوہ انڈونیشیا کے پورے باشندون کا مذہب اسلام ہے،

جاوا دنیا کا سب سے زیادہ آباد جزیرہ ہے، ۷۰ فی صدی آبادی زراعت پیشہ ہے، لیکن اُن کی مزدوری ایک پنس یومیہ ہے، اُن کے پاس کاشت کے لئے اتنی زمینین نہیں ہین کہ وہ پوری آبادی کے لئے چاول پیدا کر سکین، زیادہ تر زمینون مین چائے، قہوہ، شکر، ربر وغیرہ کی کاشت ہوتی ہے، اسی لئے چاول کی پیداوار زیادہ نہین ہوتی، دنیا کی ۹۰ فی صدی کونین کی پیداوار جاوا ہی مین ہوتی ہے، دنیا کے بازار مین ۵۰ فی صدی سیاہ مرچ جاوا ہی سے برآمد کی جاتی ہے، ان اشیا کا تجارتی منافع ہالینڈ والون کی جیب مین جایا کرتا تھا، اور یہان کے اصلی باشندون کی زندگی تقریبًا فاقہ ہی مین گذرتی تھی، ڈچ حکومت کی تجارتی پالیسی یہ بھی رہی کہ انڈونیشیا کے بازار مین ہالینڈ کے علاوہ کسی اور ملک کی چیزین نہ آنے پائین، اسی لئے یہان کا بازار ہالینڈ والون ہی کے ہاتھ مین رہا، ملکی باشندون کو تجارت مین بڑھنے کا موقع ہی نہین دیا گیا، یہان کے صرف پانچ صدی باشندے چھوٹی چھوٹی تجارت کیا کرتے ہین، وہ بیرونی دنیا کے تجارتی حالات سے بالکل ناواقف ہین، اور نہ وہ تجارت کرنے کے طریقون کو جانتے ہین، اسی لئے ان مین کوئی بڑا سرمایہ دار نہین، اور نہ کسی خاندان مین کوئی بڑی دولت ہے، دولت اور سرمایہ ان چینیون کے پاس ہے، جو یہان آکر آباد ہوگئے ہین، انھون نے بعض جگھون کے بازار پر اس طرح قبضہ کر لیا ہے کہ وہان سستی چیزین مل ہی نہین سکتین، اور وہ سو مین ہزار کا منافع پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہین، انگلستان

اور فرانس کی بنی ہوئی اشیا کی نقل اتار کر بازارون مین اس طرح فروخت کرتے ہین کہ خریدارون کو نقل اور اصل مین کوئی امتیاز نہین ہوتا، چینی مہاجن اپنے قرضون کا سود بھی بہت زیادہ وصول کرتے ہین، ان سود خوارون کے مظالم سے بچنے کے لئے رہن کی دوکانین جابجا پائی جاتی ہین، رہن کی ایک سرکاری دوکان ڈچ حکومت کی طرف سے بھی قائم کی گئی تھی، جو اُن کے جانے کے بعد بھی قائم ہے،

انڈونیشیا مین ڈچ حکومت کے زمانہ مین تعلیم زیادہ نہین پھیلی، ایثار پسند باپ ہی اپنے لڑکے کو اسکول بھیجنا پسند کرتا، طلبہ کو ڈچ زبان کے ذریعہ تعلیم دیجاتی، ایک لاکھ مین ایک لڑکا تعلیم پاتا، اس پر بھی اس کو اپنی قومیت اور رنگ کی وجہ سے وہ عہدے نہین ملتے، جو ایک ڈچ کو آسانی سے مل جاتے، وہ عمومًا معمولی تنخواہ پر کسی دفتر مین کلرک مقرر کر دیا جاتا،

یہ تعجب کی بات ہے کہ جہان بودھ مذہب کے کلچر کو بہت زیادہ فروغ ہوا تھا، وہان کے ۹۰ فی صدی باشندے آن پڑھ ہین جب یہان اسلام کی تبلیغ و اشاعت شروع ہوئی، تو اسی کے ساتھ ڈچ حکومت بھی قائم ہوگئی، اسی لئے یہان اسلامی کلچر کا کوئی اعلیٰ معیار قائم نہین ہونے پایا، لیکن اب جب کہ انڈونیشیا کو آزادی مل گئی ہے، اسلامی طرز پر تعلیم حاصل کرنے کا ایک عام شعور پیدا ہوگیا ہے، اور جوگجاکرتا مین ایک اسلامی یونیورسٹی بھی قائم کی جا رہی ہے، یہان پہلے سے گاجا مادا یونیورسٹی ہے، جو ثقافتی لحاظ سے ہندؤن اور بودھون سے قریب تر ہے، ڈچ حکومت نے ملکی کلچر کو ترقی کرنے مین ہمیشہ رکاوٹین ڈالین، یہان کے باشندون کو مغربی تمدن سے چکاچوند رکھنے کی کوشش کی گئی تاکہ وہ اپنی ثقافتی وراثت کی طرف مائل نہ ہونے پائین، اور قومی طرز کے تعلیمی ادارے قائم نہ کر سکین، لیکن اب تعلیمی ترقی کی رفتار بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے، پہلے اعلیٰ تعلیم کے لئے صرف تین اسکول تھے، اب دس ہین، پہلے انڈونیشیا مین کُل چھ سو طلبہ تھے، اب نو ہزار ہین، اور ابتدائی تعلیم کا سامان تو اب تین کرور بچون کے لئے کیا گیا ہے، پورے انڈونیشیا مین تعلیم حاصل کرنے کا ایک عام جذبہ پیدا ہوگیا ہے، صدر جمہوریہ بھی اس جذبہ کو ترقی دینے مین ہر قسم کی امداد پہونچا رہے ہین، علاقائی اختلافات کو دور کرنے کی ہم

جاری ہے، اور ہر شخص کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ وہ ہر وقت ایک ہی زبان یعنی "بہاسا انڈونیشیا" میں گفتگو کرے، لیکن پھر بھی اونچے طبقہ کے لوگ ڈچ زبان ہی میں گفتگو کرتے ہیں، اور کوئی غیر ملکی اُن سے اُن کی قومی زبان میں بولنے کی کوشش کرتا ہے، تو اس کا جواب وہ ڈچ زبان ہی میں دیتے ہیں،

لیکن اس میں شک نہیں کہ انڈونیشیا والوں کو ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کی لگن پیدا ہو گئی ہے، مردیکا (یعنی آزادی) ہر بوڑھے جوان اور بچہ کی زبان پر ہے، اور یہ ملک ایسی شاہراہ پر گامزن ہو گیا ہے، جس پر چل کر وہ مغرب اور مشرق کی طاقتون کے ساتھ ایک مساویانہ درجہ حاصل کرلے گا، گذشتہ پانچ سال مین اس نے بڑی ترقی کی، اور ابھی اس کو اور آگے بڑھنا ہے، یہان اچھے لیڈر موجود ہیں، جو محدود ذرائع اور طرح طرح کی مشکلون کے باوجود اپنی قوم کو آگے لے جانے مین بہادرانہ جنگ کر رہے ہین، اپنے رہنماؤن کی نگرانی... اور اپنی شاندار قومی اسپرٹ کے ساتھ انڈونیشیا کے باشندے اپنے گوناگون مسائل کو حل کرنے مین پیچھے نہین رہین گے، اور وہ جو کچھ ایثار و قربانی کرین گے، اس سے ان کی آیندہ نسلیں مستفید ہوتی رہین گی،

"ص ع"

نواے حیات

از جناب یحییٰ اعظمی

جناب یحییٰ اعظمی کا مجموعۂ کلام نواے حیات جس سے ناظرین معارف اور دوسرے اصحاب ذوق پوری طرح واقف ہین، دوبارہ چھپ گیا ہے، اس اڈیشن مین بہت سی نئی غزلون اور نظمون کا اضافہ ہے، اور اب مجموعہ پہلے سے زیادہ جامع اور مکمل ہو گیا ہے، اس کے شروع مین مولینا سید سلیمان صاحب ندوی کے قلم فیض رقم سے ایک مبصرانہ مقدمہ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی ایک مختصر سی تقریظ ہے، جو بجاے خود قابلِ مطالعہ ہے،

قیمت :- مجلد للعمر، غیر مجلد سے،

"غ ح"

بابُ التقریظ والانتقاد

پھر معینُ الارواح

جناب محمد خادم حسن زبیری صاحب کی کتاب معین الارواح پر عاجز راقم کا ریویو ستمبر اور اکتوبر ۱۹۵۰ء کے معارف میں شائع ہوا تو انجمن ترقی اردو پاکستان کے پندرہ روزہ اخبار قومی زبان نے اس ریویو پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ

تھوڑے دن ہوئے ایک صاحب نے خواجہ بزرگ کی ایک سوانح معین الارواح کے نام سے شائع کی تھی، اس مین عام صوفیانہ خوش اعتقادیون کے علاوہ کئی تاریخی غلطیان کی ہین، اور اصرار کیا ہے کہ دیوان معین حضرت خواجہ ہی کا کلام ہے، سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب نے اُن کی تالیف پر مفصل و مدلل تنقید لکھی ہے، اگرچہ بظاہر وہ کتاب اتنی محنت سے پڑھنے اور نکتہ چینی کرنے کے قابل شاید نہ تھی،

(قومی زبان، کراچی، مورخہ یکم دسمبر ۱۹۵۰ء ص ۱۵)

قومی زبان کے فاضل تبصرہ نگار نے آخری فقرہ شاید اس لئے لکھا ہے کہ معین الارواح اُن کی نظر مین تصنیفی و تحقیقی لحاظ سے پورے معیار پر نہین اُترتی ہے، لیکن راقم نے اس کتاب سے غیر معمولی دلچسپی کا اظہار اس لئے کیا تھا کہ اس مین حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ سے متعلق زیادہ سے زیادہ لٹریچر اکٹھا کر دیا گیا ہے گو یہ اور بات ہے کہ اس مواد کو جمع کرنے مین تحقیق و تدقیق کرنے کے سلیقہ کی بڑی کمی ہے،

معین الارواح کے فاضل مولف کے بعض احباب نے ان کو اس غلط فہمی مین مبتلا کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ معین الارواح پر تنقید اس لئے لکھی گئی ہے کہ بزم صوفیہ کو اعتراضات سے بچایا جائے، اگر فاضل مولف یا اُن کے احباب بزم صوفیہ پر اعتراض کرنا چاہین، تو ان اعتراضات کی اشاعت کے لئے معارف کے صفحات ہر وقت حاضر ہین، اگر یہ اعتراضات صحیح ہوے، تو اس عاجز کو اُن کو صحیح تسلیم کرنے مین کوئی عذر نہ ہوگا، کسی اہل علم کی علمی کاوش تسامحات سے خالی نہین ہوسکتی ہے، اگر کوئی ایسا دعوی کرے تو وہ بر خود غلط اہل قلم ہے، لیکن بزم صوفیہ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ پر کوئی مستقل تصنیف نہین، حضرت خواجہ پر تو اس مین صرف ایک باب ہے، اے کاش اس عاجز راقم کو حضرت خواجہ کے سوانح حیات، اور تعلیمات پر ایک مستقل کتاب لکھنے کی سعادت حاصل ہوتی، بزم صوفیہ کے کچھ محدود اوراق مین حضرت خواجہ کے جو زیادہ سے زیادہ حالات اور تعلیمات سمیٹ کر لکھی جاسکین، وہ قلمبند کردی گئی ہین، اُن کو لکھتے وقت مختلف تذکرہ نویسون کے کچھ ایسے مختلف متضاد، گنجلک اور گمراہ کن بیانات ملے، کہ اگر اُن کا تجزیہ کیا جاتا تو ایک طویل بحث کا سلسلہ چھڑ جاتا، لیکن شاید کوئی مفید نتیجہ نہ نکلتا، خصوصاً حضرت خواجہ کے سوانح حیات کی سنہ وار تعین کرنا تو خصوصاً بہت ہی مشکل نظر آیا، اسی لئے اس عاجز راقم نے مختلف قسم کی طولانی بحث مین پڑنے سے قصداً گریز کیا کہ کہین قیاسات اور گنجلک بیانات کے پشتارون مین حضرت خواجہ کی اصلی تصویر گم نہ ہوجائے، جیسا کہ معین الارواح مین ہوگئی ہے، فاضل مؤلف نے حضرت خواجہ کے حالات قلمبند کرنے مین زیادہ تر قیاسات ہی سے کام لئے ہین، اب یہ فیصلہ کہ اُن کی قیاس آرائیان کہان تک صحیح ہین، اُن کے بجائے اُن کی کتاب کے ناظرین ہی کرسکتے ہین، یہ معلوم کرکے خوشی ہوئی، کہ اس عاجز راقم کی تنقید کے بعد انھون نے اپنی کتاب پر نظر ثانی کرنا شروع کیا، اور اب اس کا ایک نیا اڈیشن شائع کرنے والے ہین، اس نئے اڈیشن کو اگر انھون نے مزید تحقیق و تدقیق اور نقد و نظر سے از سر نو ترتیب دیا تو مجھ سے زیادہ شاید کوئی اور خوش نہ ہوگا، کہ میری تنقید اور اُن کی سعی مشکور سے حضرت خواجہ کے متعلق خاطر خواہ

لٹریچر جمع ہوگیا، جو اب تک نہین ہے، لیکن اگر اس جدید اڈیشن مین اُن کی تحقیقی کاوشون کی نوعیت وہی رہی، جو ان کے گذشتہ مہینہ کے معارف کے مضمون مین ہے، تو اُس کے ناظرین کی مایوسی اپنی جگہ پر قائم رہے گی،

لائق مصنف رقمطراز ہین کہ انھون نے اپنی کتاب ایسے وقت لکھی، جب کہ ہندوستان مین جابجا قتل و خونریزی ہو رہی تھی، اس کے لئے وہ ہمارے شکریہ کے مستحق ضرور ہین، لیکن پھر یہ لکھنا کہ ان حالات مین وہ بعض ایسی کتابین فراہم کرنے سے قاصر تھے، جو آسانی سے مہیا ہوسکتی تھین، ایک محقق کے لئے بالکل موزون نہین، کتاب جب چھپ کر لوگون کے ہاتھ مین آجاتی ہے، تو وہ صرف یہ دیکھنا چاہتے ہین کہ کتاب مین لکھا کیا گیا ہے، وہ اس کو مطلق خاطر مین نہین لاتے کہ کتاب کن حالات اور کتنے دنون اور کیسی عجلت مین لکھی گئی ہے، امید ہے کہ لائق مؤلف اپنے نئے اڈیشن کی اشاعت مین اس عجلت کو راہ نہ دین گے، جو وہ پہلے اڈیشن مین دے چکے ہین،

عاجز راقم نے مسالک السالکین کے متعلق لکھا تھا کہ فاضل مؤلف نے اپنی کتاب مین اس تذکرہ کا حوالہ کثرت سے دیا ہے، لیکن یہ پتہ نہین چلتا کہ یہ کس کی تصنیف ہے، اور کس زمانہ مین لکھی گئی ہے، لائق مؤلف اپنے تردیدی جواب مین تشنگی بجھا نہ سکے، میرا یہ اعتراض نہ تھا کہ اس تذکرہ کی روایتین مستند نہین ہین، بلکہ یہ عرض کیا گیا تھا کہ حضرت خواجہ کے حالات قلمبند کرنے مین حال کی کسی تصنیف کو حوالے کے طور پر بکثرت استعمال کرنا احتیاط کے خلاف ہے، تھوڑی دیر کے لئے تصور کرلیا جائے کہ لائق مصنف کی کتاب معین الارواح مستند قرار دیدی گئی، اگر کوئی محقق حضرت خواجہ کے حالات لکھنے مین اسی کتاب کا حوالہ کثرت سے دے تو کیا اہل نظر اس کی تحقیق کو وقعت کی نظر سے دیکھنا پسند کرین گے،

فاضل مؤلف کو اصرار ہے کہ ہم یہ تسلیم کرلین کہ حضرت خواجہ ہندوستان چار بار تشریف لائے، یہ کوئی ایسا مسئلہ نہین کہ کسی کو تسلیم کرنے مین کوئی عذر ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کو اس لئے تسلیم کیا

کہ مصنف کی دل شکنی نہ ہوگی، یا اس لئے کہ تاریخون اور تذکرون سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ لائق مؤلف تاریخون اور تذکرون کی سند پر جو کچھ کہنا چاہتے ہین، یا تو اس کو ہم اپنی کور فہمی کی بنا پر یا ان کی کج بیانی کی وجہ سے سمجھنے سے قاصر ہین، ان کا دعویٰ یہ ہے کہ چونکہ تاریخ فرشتہ، دلیل العارفین، سیر العارفین اور خزینۃ الاصفیاء مین حضرت خواجہ کے ورود ہند کے متعلق چار مختلف تاریخین مذکور ہین، اسلئے حضرت خواجہ چار بار ہندوستان تشریف لائے، اگر یہ چارون کتابین حضرت ہی کے عہد مین لکھی گئی ہوتین تو یہ گمان کیا جا سکتا تھا، لیکن ان چارون کتابون مین سے تین تو حضرت خواجہ کے سیکڑون برس بعد لکھی گئین تاریخ فرشتہ گیارہوین صدی ہجری کی تصنیف ہے، سیر العارفین دسوین صدی ہجری مین ترتیب پائی، اور خزینۃ الاصفیاء تو تیرہوین صدی ہجری مین قلمبند کی گئی، اور ان کتابون کی روایتون کی تصدیق مسالک السالکین سے کیجاتی ہے جو شاید تیرہوین یا چودہوین صدی ہجری مین لکھی گئی، ان کتابون مین حضرت خواجہ کے ورود ہند کے متعلق جو تاریخین اور روایتین ہین انکے متعلق یہ کیون نہ کہا جائے کہ یہ احتیاط سے نہین لکھی گئین، اسی لئے ان مین اختلاف و تضاد ہے جو قابل اعتبار نہین، لائق مصنف نے تو خود ہی لکھا ہے کہ

"نہ صرف مختلف تذکرون مین متضاد روایات بکثرت ہین، بلکہ ایک تذکرہ مین متضاد روایات اور ایک ہی روایت مین متضاد بیانات موجود ہین"

اگر چودہوین صدی کا کوئی تذکرہ نگار غلطی سے حضرت خواجہ کے ورود ہند کے متعلق کوئی ایسی تاریخ لکھدے جو مذکورۂ بالا چارون کتابون سے مختلف ہو تو کیا اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہین کہ حضرت خواجہ ہندوستان چار بار نہین، بلکہ پانچ بار آئے،

اس کو قطع نظر کرکے بھی ہم دیکھتے ہین کہ خود تاریخ فرشتہ، سیر العارفین اور خزینۃ الاصفیاء کے مولفون نے یہ کہین نہین لکھا کہ حضرت خواجہ ہندوستان آئے، واپس گئے اور پھر آئے، ہم تاریخ فرشتہ جلد دوم ص ۳۷۰ کا طویل اقتباس اپنے گذشتہ ریویو مین نقل کر چکے ہین، فاضل مؤلف نے اس ٹکڑے سے اتنا تو لے لیا کہ حضرت خواجہ بتاریخ ۱۰ محرم الحرام ۵۶۱ھ ہندوستان مین تشریف فرما ہوئے، لیکن انھون نے

اس اقتباس کے سیاق و سباق کو بالکل نظر انداز کر دیا، جس مین یہ واضح طور پر لکھا ہے کہ حضرت خواجہ غزنین سے لاہور، لاہور سے دہلی آئے، یہان لوگون کا ہجوم بڑھا، تو اس جگہ سے متنفر ہو کر اجمیر کی طرف روانہ ہوئے، جہان بتاریخ دس محرم ۵۶۱ھ پہنچے، پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے، کہ اتنا لکھ کر فرشتہ یکایک سید حسین خنگ سوار کا ذکر لے آتا ہے، جن کو ۵۹۰ھ کے بعد قطب الدین ایبک نے اجمیر کا داروغہ بنایا، بہت ممکن ہے کہ اس اکتالیس برس کے وقفہ مین حضرت خواجہ ہندوستان چھوڑ کر کہین اور تشریف لیگئے ہون، لائق مؤلف اگر فرشتہ کا حوالہ دے کر اپنے ناظرین کو مرعوب نہ کرتے، اور صرف یہی کہہ دیتے کہ ان کا خیال ہے کہ وہ ہندوستان مین کچھ دنون رہ کر یہان سے پھر واپس گئے، تو یہ زیادہ بہتر ہوتا، اسی طرح سیر العارفین اور خزینۃ الاصفیاء کا دامن پکڑنا بھی ایک سعی لاحاصل ہے، خوشی ہوئی کہ میری تنقید کے بعد لائق مؤلف کو سیر العارفین کا نسخہ مل گیا، جو ان کو اب تک نہین ملا تھا، لیکن پھر بھی اس کے بیان پر اپنی تحقیق کی ایک بنیاد قائم کر دی تھی، عاجز راقم نے سیر العارفین کے اردو ترجمہ کا ایک اقتباس نقل کیا تھا، ہم لائق مؤلف کے ممنون ہین، کہ انھون نے اصل نسخہ سے ایک ایسا ٹکڑا نقل کیا ہے، جو ترجمہ مین نہین، لیکن اس ٹکڑے کے ساتھ پورا اقتباس بھی اگر نقل کر دیتے، تو معارف کے ناظرین کو خود اندازہ ہو جاتا کہ سیر العارفین کے مصنف نے کیا کہنا چاہا ہے، اور معین الارواح کے مصنف نے کیا سمجھنے کی کوشش کی ہے، سیر العارفین کا جو اردو ترجمہ میرے سامنے ہے، اس کے پڑھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت خواجہ سیاحت کرتے ہوئے، بغداد سے تبریز پہنچے، تبریز سے مِہنہ، خاقان (؟) استراباد، ہری، سبزوار، حصار، بلخ، اور غزنین ہوتے ہوئے لاہور پہنچے، لاہور مین حضرت شیخ علی ہجویری کا انتقال ہو چکا تھا، لیکن یہان شیخ حسین زنجانی سے بڑے گہرے مراسم پیدا ہوئے، اب سیر العارفین کے اس ٹکڑے کو ملا لیا جائے، جس کو معین الارواح کے مؤلف نے اصل نسخہ سے فراہم کیا ہے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ حضرت خواجہ سے حضرت شیخ حسین زنجانی سے اسوقت روابط قائم ہوئے جب شہاب الدین غوری کا غزنین جاتے ہوئے انتقال ہوا،

سیر العارفین کے مولف نے اپنے بیان کے تسلسل کو قائم رکھتے ہوے لکھا ہے کہ حضرت خواجہ نے حضرت شیخ حسین زنجانی کو لاہور مین چھوڑ کر دہلی آئے اور جب وہان انکے گرد لوگون کا ہجوم ہوا تو دہلی سے اجمیر شریف نزول اجلال فرمایا، اس زمانہ مین اجمیر شریف کے داروغہ میر سید حسین مشہدی تھے، اجمیر مین حضرت خواجہ کے فیوض سے بہت سے لوگ مشرف باسلام ہوئے،

سیر العارفین کے مؤلف کے بیان سے یہ کہین ظاہر نہین ہوتا کہ حضرت خواجہ سلطان شہاب الدین غوری کی وفات (۶۰۲ھ) کے وقت تیسری بار ہندوستان وارد ہوئے، اس کی تفصیلات سے تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی ممالک کی سیاحت کرتے ہوئے، ہندوستان تشریف لائے تو پھر یہین قیام پذیر ہوگئے، اب چونکہ سیر العارفین کے پڑھنے سے حضرت خواجہ کے ہندوستان آنکی جو تاریخ معلوم ہوتی ہے، وہ فرشتہ کے سنہ سے مختلف ہے، اس لئے یہ نتیجہ نکالنا کہ دونون سنہ مین آئے ہونگے، کہان تک صحیح ہے، خود سیر العارفین کے بیانات مین جو ژولیدگی ہے، وہ بھی غور کرنے کے لائق ہے، ہم ذیل مین سیر العارفین کی وہی عبارت نقل کرتے ہین، جو معین الارواح کے مولف نے فارسی نسخہ (مطبوعہ مطبع رضوی دہلی) کے صفحہ ۴ پر سے ہم کو عنایت فرمائی،

"میان حضرت زبدۃ المشائخ والاولیا معین الحق والدین قدس سرہٗ و حضرت شیخ المشائخ و الاولیا شیخ حسین زنجانی قدس سرہ و محبت باتحاد فوق الحد واقع شد، مگر ہم دران ایام سلطان معز الدین محمد سام طاب ثراہ دہلی را فتح نمود و سلطان قطب الدین ایبک خاصہ غلام او بود، و دار الخلافت دہلی گذاشتہ، در طرف غزنین روان شد، در اثنائے راہ برحمت حق پیوست، حضرت زبدۃ المشائخ معین الحق والدین قدس سرہ از شیخ زنجانی رخصت گرفتہ متوجہ بسمت دار الخلافت دہلی گشت"

اب اس اقتباس کے مختلف ٹکڑون کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت شیخ حسین زنجانی، اور حضرت خواجہ سے ملاقات کیونکر ہوگئی، فوائد الفواد (ص ۳۵) مین حضرت شیخ نظام الدین اولیاء فرماتے ہین :-

"شیخ حسین زنجانی اور شیخ علی ہجویری دونون ایک ہی پیر کے مرید تھے، اور اُن کے پیر اپنے

عہد کے قطب تھے، حسین زنجانی عرصہ سے لہاور (لاہور) مین سکونت پذیر تھے، کچھ دنون کے بعد اُن کے پیر نے خواجہ علی ہجویری سے کہا کہ لہاور جا کر قیام کرو، شیخ علی ہجویری نے عرض کیا کہ وہان شیخ زنجانی موجود ہین لیکن پھر فرمایا کہ تم جاؤ، جب علی ہجویری حکم کی تعمیل مین لہاور آئے، تو رات تھی، صبح کو شیخ حسین کا جنازہ باہر لایا گیا"

حضرت شیخ علی ہجویری کا وصال ۴۶۵ھ مین ہوا، اس کے یہ معنی ہین کہ حضرت شیخ حسین زنجانی ۴۶۵ھ سے پہلے عالم بقا کو سدھار چکے تھے، پھر حضرت خواجہ سے ملاقات کیسے ہوئی، جب کہ اُن کی ولادت کا سال ۵۳۰ھ بتایا گیا ہے، پھر سیر العارفین کے مذکورہ بالا اقتباس مین حضرت شیخ حسین زنجانی کے ساتھ "دران ایام" لکھ کر سلطان شہاب الدین غوری کی شہادت کا ذکر بھی بے معنی ہے، جب کہ یہ معلوم ہے کہ وہ ۶۰۲ھ مین شہید ہوا،

اس تجزیہ سے ہمارے ناظرین کو یہ اندازہ ہو رہا ہوگا کہ سیر العارفین کی ژولیدہ بیانی سے معین الارواح کے مؤلف خود بھی غلط نتیجہ پر پہنچے، اور دوسرون کو بھی غلط نتیجہ پر پہنچانے کی کوشش کی، لیکن اصل کتاب لکھتے وقت تو سیر العارفین ان کے سامنے نہ تھی، مسالک السالکین نے سیر العارفین کا جو حوالہ دیا اسی پر بھروسہ کیا، بالواسطہ معلومات پر بھروسہ کرنے سے اکثر یہی غلط نتائج پیدا ہوتے ہین،

اب رہا خزینۃ الاصفیا کا بیان تو خود معین الارواح کے مؤلف کو اعتراف ہے کہ اس مین حضرت خواجہ سے متعلق متضاد اور مختلف روایتین ہین، جن کی تردید انھون نے خود کرنی پسند کی ہے، تو پھر اب یہ کیون نہ کہا جائے کہ حضرت خواجہ کی وفات کے سیکڑون برس بعد کی لکھی ہوئی کتاب کی ایک مجہول السند روایت پر تحقیق کی ایک عمارت کھڑی کرنا بالکل مناسب نہ تھا، صوفیہ کرام کے تذکرہ نویسون کا عام قاعدہ یہ ہے کہ مختلف کتابون مین جو مختلف روایتین ملتی ہین، ان کو تجزیہ کئے بغیر "منقول است" "روایت است" لکھ کر نقل کرتے چلے جاتے ہین، جو بعض اوقات ایک دوسری کی تکذیب بھی کر دیتی ہین

اُن کو علحدہ علحدہ پرکھنے مین بڑی دیدہ ریزی کی ضرورت ہوتی ہے، معین الارواح کے مؤلف کو غالباً یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر وہ سنہ وار یہ ثابت کر دین کہ حضرت خواجہ چار بار ہندوستان آئے اور گئے، تو بہت سی واقعات کے سنین کی تعیین مین آسانی پیدا ہو جائیگی، یہ خیال اپنی جگہ پر قابلِ قدر تھا لیکن انھون نے اپنی تحقیقات کی جو بنیاد ڈالی، وہ بہت کمزور ثابت ہوئی، اس سے تو کہین زیادہ بہتر تھا کہ وہ اپنی ذہانت سے کام لے کر سنین کا تعین خود کر لیتے، اور اسی لحاظ سے مختلف روایتون کی تطبیق کر دیتے،

فاضل مؤلف رقمطراز ہین کہ

"مین نے معین الارواح کے ص ۶۰ پر سالانہ حج کے متعلق کچھ نہین لکھا، البتہ ص ۴۷ پر حصہ سوانح کے بعد حصہ سیرت مین بقوت روحانی آپ کا سالانہ حج کو جانا لکھا ہے، جب یہ جانا بقوت روحانی یعنی اسباب ظاہری سے بے نیاز ہو کر کرامتہً جانا تھا، تو ایسی صورت مین عزیز ناقد کا اس کو اسباب ظاہری کے ساتھ تشریف لے جانے کے سلسلہ مین تصور کرنا صحیح نہین"

"تھوڑی سی طوالت معارف کے ناظرین معاف کرین تو معین الارواح کی حسب ذیل عبارت بھی ملاحظہ فرمالین:-

"حضرت قطب الاقطاب فرماتے ہین کہ آپ ہر سال اجمیر شریف سے واسطے زیارت خانہ کعبہ کے (بقوتِ روحانی) تشریف لے جاتے تھے،

اس عبارت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ قطب صاحب نے یہ فرمایا کہ حضرت خواجہ اپنی قوتِ روحانی سے ہر سال خانہ کعبہ کی زیارت کے لئے تشریف لے جاتے تھے لیکن قطب صاحب کا جو ملفوظ فوائد السالکین مین درج ہے، اس کی اصلی عبارت بھی ملاحظہ ہو،

"بعد ازان خواجہ قطب الاسلام ادام اللہ برکاتہ فرمود کہ شیخ الاسلام معین الدین حسن سنجری قدس اللہ سرہ العزیز ہر سال از اجمیر در خانہ کعبہ برفتے"

اس عبارت مین قوتِ روحانی کا تو کہین ذکر نہین،

عاجز راقم نے حضرت خواجہ کے سالِ ولادت کے دونون سنین سنہ ۵۳۰ھ اور ۵۳۷ھ کے بارہ مین اپنے شکوک کا اظہار کیا تھا، اگر اہلِ نظر کا اتفاق ان دونون سنین مین سے کسی ایک پر ہو جائے تو اس کو تسلیم کرنے مین کوئی تامل نہین ہوگا، لیکن معین الارواح کے مؤلف کا یہ استدلال بہت زیادہ موثر نہین کہ صاحب مرآۃ الانساب اور تاریخ سلف نے سالِ ولادت سنہ ۵۳۰ھ ہی لکھا ہے، اور اس سنہ کی مطابقت اقتباس الانوار بحوالہ مرآۃ الاسرار و کلمات الصادقین کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ آپ کا وصال بعمر ۹۷ سال ہوا، وغیرہ وغیرہ اگران تذکرہ نویسون ہی کے بیانات ہی پر بھروسہ کرنا ہے، تو پھر خزینۃ الاصفیا کے اس بیان کے متعلق کیا رائے ہے،

"ولادت باسعادت آنجناب باتفاق اہلِ تواریخ در سال پانصد وسی ہفت و وفات آن جامع الکمالات روز دوشنبہ ششم ماہ رجب المرجب سال ششصد وسی وسہ در عہدِ سلطنت شمس الدین التمش بوقوع آمد"

(خزینۃ الاصفیا، جلد اول ص ۲۶۴)

خزینۃ الاصفیا کے اس بیان کی تائید سفینۃ الاولیا سے بھی ہوتی ہے،

"ولادت حضرت خواجہ در سال پانصد وسی ہفت وفاتِ ایشان روز دوشنبہ ششم ماہ رجب سال شش صد وسی وسہ ہجری بودہ بروایت سیم ذی الحجہ مذکور وقول اوّل اصح است" (ص ۱۵۹)

وفات کے متعلق اخبار الاخیار مین ہے،

"نقل خواجہ سادس رجب سنۃ ثلث وثلثین وستہ مایۃ وقیل فی ذی الحجہ من السنۃ المذکورۃ ہو الاولیٰ" (ص ۲۲)

سن شریف کے بارہ مین سفینۃ الاولیا رمین ہے،

"مدت عمر شریف یکصد و چہار سال"

اب اس سن شریف کے لحاظ سے حضرت خواجہ کی ولادت کا جو سنہ متعین کیا جائے گا، وہ کیا ہوگا، ناظرین خود ہی فیصلہ کرلین،

مونس الارواح مین عمر شریف تو ۹۷ سال ضرور ہے، لیکن اس مین رحلت کی جو تاریخ ہے، اس سے ولادت کا سال مختلف ہو جاتا ہے، ملاحظہ ہو،

"عمر مبارک حضرت بہ نود و ہفت سال رسیدہ بود، در حلت آنحضرت روز دوشنبہ ششم ماہ رجب المرجب سال ششصد و سی و سہ ہجری این مقدمہ از کتاب سیر العارفین نوشتہ شد"

(قلمی نسخہ دار المصنفین)

لیکن ان تذکرون مین کچھ روایتین ایسی بھی ملین گی، جن سے مذکورۂ بالا بیانات مین خود بخود کچھ اختلاف اور تضاد پیدا ہو جائے گا، اگر ان متضاد بیانات پر بحث کی جائے، تو مستقل ایک مضمون ہو جائے، اسی لئے بزم صوفیہ لکھتے وقت اس قسم کے سنین کے بارہ مین زیادہ چھان بین نہین کی گئی ہے، اور اس کتاب کی تمہید مین یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ جن مشائخ کے حالات لکھے گئے ہین ان مین سے بعض کے سال وفات میں بڑا اختلاف ہے، اس اختلاف پر بحث کرنے سے قصداً گریز کیا گیا ہے، کیونکہ بحث طویل ہوتی اور کوئی خاص مفید نتیجہ ظاہر نہین ہوتا،"

حضرت خواجہ کے سال وفات کی ایک عجیب بات یہ ہے کہ ہر دور کے تذکرہ نویسون نے اس اختلاف پر بحث کرکے ایک خاص سنہ متعین کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن پھر بعد کے تذکرہ نویسون نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کیا، مثلاً مراۃ الاسرار مین ہے،

"وفاتش روز شنبہ ششم ماہ رجب در سنہ اثنی و ثلثین وستمایہ چنانکہ از آفتاب ملک ہند تاریخ پیدا می شود، اما قول اول اصح است از انکہ سلطان المشائخ و دیگر بزرگان این خاندان

تصحیح نمودہ اند کہ خواجہ قطب الاسلام در ماہ ربیع الاول سنہ ثلث و ثلثین وستمایہ وفات فرمودہ اند عبارت دلیل العارفین ملفوظ خواجہ بزرگ کہ خواجہ قطب الاسلام نقل کردہ است چنانکہ نوشتہ شد پس ازین جا اختلاف برطرف گشت، و از کتاب کلمات الصادقین تحقیق پیوست کہ نقل خواجہ بزرگ در ششم ماہ رجب در سنہ سبع و عشرین وستمایہ در زمان سلطنت سلطان شمس الدین التمش انار اللہ برہانہ واقع شد، و عمر شریفش قریب نود و ہفت سال رسیدہ بود و ازان جملہ مدت چہل و چند سال در اجمیر سکونت داشت بعد ازان نقل کرد"

خزینۃ الاصفیار کے مؤلف نے اپنی کتاب لکھتے وقت جابجا مراۃ الاسرار سے استفادہ کیا ہے، لیکن مراۃ الاسرار مین حضرت خواجہ کی جو تاریخ لکھی ہوئی ہے، اس کو تسلیم نہین کیا ہے، بلکہ لکھا ہے کہ اہل تواریخ کا اتفاق ہے کہ حضرت خواجہ کی ولادت ۵۳۷ھ اور وفات ۶ رجب المرجب ۶۳۲ھ مین ہوئی، جیسا کہ خزینۃ الاصفیا کے اس اقتباس سے ظاہر ہوگا، جو ہم اوپر نقل کر چکے ہین، اگر ہم مراۃ الاسرار کے بیانات کو بالکل صحیح سمجھین تو بھر معین الارواح کے مؤلف کا خیال اس بیان کے متعلق کیا ہے کہ حضرت خواجہ اپنی وفات سے پہلے چالیس سال سے زیادہ اجمیر میں سکونت پذیر رہے، اس کے معنی تو یہی ہوئے کہ وہ ہندوستان آکر اجمیر تشریف لائے، تو آخر وقت تک یہین رہے،

لیکن ظاہر ہے کہ حضرت خواجہ کا سال وفات متعین ہونا چاہئے، اگر معین الارواح کے فاضل مولف تمام تذکرہ نویسون کے بیانات پر مفصل، مدلل اور ناقدانہ بحث کرکے سال وفات متعین کر دین خواہ جو بھی ہو، تو ہم کو تسلیم کرنے مین کوئی عذر نہ ہوگا،

سلطان شمس الدین التمش (ایلتمش نہین) کی ارادت بھی تذکرہ نویسون کی ژولیدہ بیانی مین الجھی ہوئی ہے، عاجز راقم نے اپنے گذشتہ ریویو مین لکھا تھا کہ

"اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ سلطان التمش حضرت خواجہ عثمان ہارونی کا مرید تھا تو حقیقۃ

سلسلہ کے آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ گمان نہین ہوتا، کہ سلطان التمتش کو اپنے مرشد کے مرید کے مرید سے والہانہ عقیدت ہوگئی تھی"؛

معین الارواح کے مؤلف نے اس عبارت مین تحریف کرتے ہوئے یہ لکھا ہے

"معارف ص ۳۰۹ پر عزیز احمد نے لکھا ہے" سلسلۂ چشتیہ کے آداب کے یہ خلاف ہو کہ سلطان شمس الدین کو اپنے مرشد کے مرید کے مرید (قطب صاحب) سے والہانہ عقیدت ہوگئی"،

ناظرین خود فیصلہ کرلین کہ دونون عبارتون مین کچھ فرق ہے یا نہین، میری اصلی عبارت احتیاط سے نقل نہین کی گئی، راقم نے اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، ہان اگر گنج اسرار کو حضرت خواجہ کی تصنیف مان لیا جائے، اور پھر اسی کے ساتھ تذکرہ نویسون کے مختلف بیانات بھی تسلیم کرلئے جائین، تو ہوسکتا ہو کہ سلطان التمش نے حضرت خواجہ عثمان ہارونی حضرت خواجہ معین الدین چشتی اور حضرت خواجہ بختیار کاکی تینون بزرگون سے بیعت کی ہو، لیکن ان تمام چیزون کو ایک ہی ساتھ قبول کرنے مین شک وشبہہ کی گنجائش تو باقی رہ جاتی ہے، راقم نے گنج اسرار کو حضرت خواجہ کی تصنیف تسلیم کرنے مین کچھ تامل کا اظہار اس لئے کیا تھا کہ حضرت خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی کا بیان ہے کہ خواجگان چشت نے کوئی تصنیف نہین کی، اس سلسلہ مین ناظرین کی نظر سے خیر المجالس کا اقتباس گذشتہ ریویو مین گذرا ہوگا، اس مین سے دو ٹکڑے پھر ہم علحدہ علحدہ نقل کرتے ہین، خیر المجالس مین ہے:-

"میرے حضرت پیرو مرشد سلطان الاولیا، قدس سرہ العزیز فرماتے تھے، کہ مین نے کوئی کتاب تصنیف نہین کی، اس واسطے کہ حضرت شیخ الاسلام حضرت فرید الدین، اور شیخ الاسلام حضرت مولانا قطب الدین رحمۃ اللہ علیہ اور باقی خواجگان چشت وغیرہ مشائخ جو داخل ہمارے شجرہ مین ہین کسی نے کوئی تصنیف نہین کی"

اس ٹکڑے سے ناظرین کو اندازہ ہوگا کہ حضرت خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی واضح طور پر

فرماتے ہین کہ خواجگان چشت مین سے کسی نے کوئی تصنیف نہین کی، اب اسی عبارت کے سلسلہ مین یہ ٹکڑا بھی ہے:-

"مین (یعنی مرتب خیر المجالس) نے عرض کی کہ فوائد الفواد مین ہے کہ ایک شخص نے جناب سلطان الاولیا قدس سرہ العزیز کی خدمت مین عرض کی، مین نے ایک معتبر سے سنا ہے، وہ کہتا ہے کہ مین نے آپ کی تصنیف سے ایک کتاب دیکھی ہے، حضرت سلطان الاولیا رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اس نے غلطی کی، مین نے کوئی کتاب تصنیف نہین کی، اس واسطے کہ ہمارے خواجگان نے کوئی تصنیف نہین کی، یہ سُن کر حضرت خواجہ ذکرہ اللہ تعالیٰ بالخیر (یعنی حضرت چراغ دہلی) نے ارشاد کیا کہ واقعی ہمارے حضرت سلطان الاولیا نے کوئی کتاب تصنیف نہین کی"،

معین الارواح کے مؤلف کو مذکورۂ بالا پہلے ٹکڑے پر کوئی اعتراض نہین، لیکن دوسرے ٹکڑے پر یہ اعتراض ہو کہ اس مین یہ فقرہ

"اس واسطے کہ ہمارے خواجگان نے کوئی تصنیف نہین کی"

الحاقی ہے، کیونکہ یہ فقرہ فوائد الفواد (فوائد الفواد نہین) مین نہین" الحاقی" لکھ کر فاضل مؤلف نے اپنے اوپر بڑی ذمہ داری لے لی ہے، جیسا کہ ہم آگے بتائین گے، اب فوائد الفواد کا اقتباس ملاحظہ ہو:-

"سخن در کتب مشائخ افتاد و فوائدے کہ ایشان نویسند، عزیزے حاضر بود، عرضداشت کرد کہ مرا دراوده، مردے کتابے نمود وگفت کہ این نبشتۂ خدمت مخدوم ست، خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر گفت کہ تفاوت گفتہ است، من ہیچ کتابے نہ نوشتہ ام، بعد ازان فرمود کہ شیخ علی ہجویری چون کشف المحجوب بنوشت اوّل کتاب نام خود یاد کرد بعد ازان دوسہ جائے ہم اینجا سبب یاد کردن نام خود ......"

اس مین شک نہین کہ مذکورہ بالا اقتباس مین کوئی ایسا فقرہ نہین جس کے یہ معنی ہون کہ

"اس لئے ہمارے خواجگان نے کوئی تصنیف نہین کی"

اب ہم یا تو یہ تسلیم کرین کہ خیرالمجالس کے مرتب نے اپنے مرشد کی خدمت مین حافظہ سے کام لے کر جو کچھ کہا اس مین اس فقرہ کا اضافہ کر دیا ہو جو فوائد الفواد مین نہ تھا، یا پھر یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ممکن ہے کہ خیرالمجالس کے مرتب نے اپنے زمانہ مین فوائد الفواد کا جو نسخہ دیکھا تھا، اس مین یہ موجود ہو کیونکہ خیرالمجالس کے بیان کو اخبار الاخیار کے مؤلف مولانا عبدالحق محدث دہلوی نے بھی تسلیم کیا، وہ رقمطراز ہین،

"شیخ نظام الدین می فرمود کہ من ہیچ کتابے ننوشتہ ام زیرا کہ شیخ الاسلام فریدالدین و شیخ الاسلام قطب الدین و خواجگان چشت ہیچ نسخے تصنیف نکردہ است"

خیرالمجالس کے مذکورہ بالا اقتباس مین تو مکرر یہ ہے کہ خواجگان چشت نے کوئی تصنیف نہین کی، اس اقتباس کا آخری ٹکڑا بھی ملاحظہ ہو،

"پھر مین (یعنی مرتب خیرالمجالس) نے عرض کی کہ یہ جو رسالے اس وقت مین دستیاب ہوئے ہین، ملفوظات حضرت شیخ قطب الدین اور ملفوظات حضرت شیخ ہارونی رحمۃ اللہ علیہ ہمارے حضرت کے وقت مین ظاہر نہ ہوتے تھے، خواجہ ذکرہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا نہ تھے اگر ان حضرات کی تصنیف سے ہوتے، تو بڑے حضرت ذکر ان کا فرماتے اور دستیاب ہوتے"

معین الارواح کے مؤلف نے ان بیانات کی تردید افضل الفوائد کے علاوہ راحت القلوب مرتبہ حضرت محبوب الٰہی اور مفتاح العاشقین (ملفوظات حضرت چراغ دہلی) سے بھی کی ہے، راحت القلوب کا فارسی نسخہ جو مطبع قاسمی میرٹھ مین چھپا ہے، میرے سامنے ہے، اس کے ۵ مین صفحہ پر وہ ملفوظ نہین ہے جس کا حوالہ فاضل مؤلف نے دیا ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ یہ ملفوظ کسی اور صفحہ پر ہوگا، تو جس فوائد الفواد کا سہارا لے کر مؤلف نے خیرالمجالس کے بیان کو مجروح کرنے کی کوشش کی ہے، اسی کی روایت کے

مطابق راحت القلوب کو حضرت محبوب الٰہی کی تصنیف تسلیم کرنے مین کچھ ہچکچاہٹ سی پیدا ہوتی ہے کیونکہ ہم اوپر دیکھ چکے ہین کہ حضرت محبوب الٰہی نے خود ہی فرمایا،

"من ہیچ کتابے ننوشتہ ام"

یہان سے ایک علٰحدہ بحث شروع ہو جاتی ہے کہ

اب کتاب سے مراد اگر تصنیف لی جائے تو سوال یہ ہے کہ تصنیف مین ملفوظات کے مجموعہ کو بھی شمار کیا جا سکتا ہے یا نہین اگر شمار نہ کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ خواجگان چشت نے مستقل تصنیف تو نہین کی لیکن ملفوظات مرتب کئے، لیکن خیرالمجالس کے بیان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت خواجہ عثمان ہارونی، اور حضرت خواجہ قطب الدین کے ملفوظات مرتب ہی نہین ہوئے، اب اگر ان دونون بزرگون کے ساتھ اور خواجگان چشت کے ملفوظات کے مجموعون کو رد کر دیا جائے تو پھر ہم سے اُن بزرگون کے حالات و تعلیمات کا سارا سرمایہ ہی چھن جاتا ہے، کیونکہ ان کے علاوہ کوئی اور معاصر تذکرہ نہین، جس کو ماخذ بنایا جا سکتا ہے، عام طور پر تذکرون مین خواجگان چشت کے جو حالات و تعلیمات ہین، وہ ان ہی ملفوظات پر مبنی ہین، تو پھر ہم یہی کہہ سکتے ہین کہ خواجگان چشت کے جو ملفوظات جن کے اسمائے گرامی سے منسوب ہو کر ہم تک پہونچے ہین، اُن کے متعلق بھی عام شہرت ہو گئی کہ ان ہی بزرگون نے ان کو مرتب کیا، اور اصحاب علم و ارباب تصوف رفتہ رفتہ اُن کو اُن ہی کی تصانیف سمجھکر جابجا حوالہ دیتے رہے، ممکن ہے کہ اسی قسم کا حوالہ مفتاح العاشقین کی ان چار روایتون مین بھی ہو، جن کو معین الارواح کے مؤلف نے نقل کیا ہے، گو اُن مین سے دو روایتون کو خود ہی حاشیہ مین یہ نوٹ دے کر مجروح کر دیا ہے کہ یہ روایتین انیس الارواح اور دلیل العارفین مین نہین ہین، جن کے نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف بعض روایات کا الحاق کیا گیا ہے، بلکہ بعض حذف بھی کی گئی ہین،

دیوان معین کے متعلق فاضل مؤلف [illegible] ہین،

"دیوان معین کے متعلق اس امر کی تصدیق کہ خواجہ غریب نواز کا کلام مفتاح العاشقین کے بیان مندرجہ صفحہ ۱ سے ہوتی ہے، اس بیان سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ دیوان کا کلام غریب نواز کا کلام ہے،"

معلوم نہیں فاضل مؤلف کے سامنے مفتاح العاشقین کا کون سا نسخہ ہے، اگر وہ اس سے اقتباس نقل کر دیتے، تو ناظرین خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ واقعی تصدیق ہوتی ہے کہ نہیں، میرے سامنے مفتاح العاشقین کا وہ نسخہ ہے جو ۱۳۰۹ھ میں مطبع مجتبائی دہلی میں چھپا، اس کے ص ۸ پر کوئی ایسا بیان نہیں جس سے یہ ثابت ہو کہ دیوان معین خواجہ غریب نواز ہی کا کلام ہے،

فاضل مؤلف لکھتے ہیں کہ

"دیوان کا ایک مصدقہ قلمی نسخہ جو حیدرآباد میں موجود ہے، اس کے متعلق ہماری تحقیقات جاری ہے"

اب یہ قلمی دیوان منظر عام پر آئے، تب ہی فیصلہ ہو سکتا ہے کہ یہ کس کا دیوان ہے، اگر اس قلمی نسخہ میں وہی تمام چیزیں ہوئیں جو دیوان میں ہیں تو پھر بھی اسکو حضرت خواجہ کا دیوان کہنا تحقیق و تدقیق کی دنیا میں [illegible]

فاضل مؤلف کو اصرار ہے کہ لا الہ الا اللہ چشتی رسول اللہ مقام عینیت میں کہا جا سکتا ہے، اسی قسم کی تاویلوں سے ایک سیدھے سادے متبع شریعت مسلمان کو تصوف سے وحشت ہونے لگتی ہے، حالانکہ تصوف اور شریعت دونوں علیحدہ چیزیں نہیں ہیں، لیکن بعض مرید اپنے مرشد کے اقوال میں ایسی رنگ آمیزی کرتے ہیں کہ ان اقوال کے معانی و مطالب ہی بدل جاتے ہیں، ملفوظات کے معانی و مطالب کے تجزیہ کرنے میں اس احتیاط کی بھی ضرورت ہے کہ جن احوال و مقامات یا مواجید و کیفیات کا ذکر ہے اس میں ملفوظ نویس حضرات کا عقیدتمندانہ غلو تو نہیں، معلوم نہیں خاص خاص اصطلاحات رموز و کنایے میں بولا گیا، مراد کیا لی گئی، ملفوظ نویس نے کیا [illegible]، پھر جو ملفوظات صدیوں کے بعد ہم تک پہنچے ہیں، وہ اپنے اصلی الفاظ کے ساتھ بھی پہونچے یا نہیں، پھر ان خواجگان چشت کے ملفوظات کے متعلق خود معین الارواح کے فاضل مؤلف کا بھی خیال ہے کہ بعض روایات کا الحاق کر دیا گیا ہے، بلکہ بعض حذف بھی کی گئی ہیں تو اب ہر ملفوظ کو

پڑھنے کے بعد یہی شک ہوتا ہے کہ معلوم نہیں یہ الحاقی ہے یا حقیقی، اگر حضرت خواجہ کا مذکورۂ بالا ملفوظ الحاقی ثابت ہو گیا تو پھر معین الارواح کے فاضل مؤلف نے اسکی مدافعت میں جتنی دلیلیں پیش کی ہیں ان کے متعلق تو یہی کہا جا سکتا ہے:-

پیران نمی پرند مریدان می پرانند

مذکورۂ بالا ملفوظ کی طرح معین الارواح میں ابھی بہت سے ایسے ملفوظات ہیں جن کے متعلق شکوک و شبہات کا اظہار کیا جا سکتا ہے، اس سے بدعقیدگی مقصود نہیں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ جن کلمات و ملفوظات سے متبعین شریعت کو وحشت ہوتی ہے، ان کو روایت و درایت کے اصولوں پر جانچ کر کے رد کر دینے کی ضرورت ہے، تاکہ ان بزرگان دین کی تعلیمات گڑھی ہوئی روایتوں میں گنجلک ہو جانے کے بعد واضح روشن اور منقح نظر آئیں اور کسی کو کوئی حرف رکھنے کی گنجائش نہ ہو، یہ امر مسلمہ ہے کہ خواجگان چشت کا کوئی فعل یا کلمہ ایسا نہیں ہو سکتا ہے جو شریعت کے خلاف ہو، اور اگر کسی الحاقی روایت کی بنا پر کوئی کلمہ شریعت کے خلاف نظر آ جائے، تو مناظرانہ رنگ اختیار کر کے اس میں نکتے پیدا کرنے سے عام طور سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ صوفیۂ کرام کے افعال و اقوال شریعت کے سیدھے سادے اصولوں سے ماورا بھی ہو سکتے ہیں، حالانکہ یہ بالکل صحیح نہیں،

راقم کی تحریر طویل ہوتی جا رہی ہے لیکن اس طوالت سے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ حضرت خواجہ کی زندگی سے متعلق ساری روایتیں کس قدر الجھی ہوئی ہیں، معین الارواح کے مؤلف نے ان کو سلجھانے کی کوشش ضرور کی ہے، لیکن وہ سلجھی نہیں ہیں، ان کو سلجھانے میں ابھی اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے، یہ دیکھ کر دکھ ہوتا ہے کہ حضرت خواجہ کے فیوض و برکات کا ذکر ہر کس و ناکس کی زبان پر ہے لیکن ان کے حالات و تعلیمات پر کوئی مستند اور مفصل تذکرہ موجود نہیں، معین الارواح کے مؤلف [illegible] مزید تحقیق و تدقیق سے حضرت خواجہ کے مرتب اور محققانہ حالات لوگوں کے ہاتھوں میں آ جائیں، تو یہ ان کا ایک قابل قدر کارنامہ ہوگا، لیکن اس سلسلہ میں ان کی خدمت میں کچھ مخلصانہ گذارش ہے، کہ وہ حضرت خواجہ کے حالات لکھتے وقت یہ خیال بھی رکھیں کہ ان کی کتاب اجمیر شریف

کے بعض خوش عقیدہ زائرین ہی کے حلقہ مین نہین بلکہ سنجیدہ اہل علم کے طبقہ مین بھی پڑھی جائیگی، پھر کیا چیز لکھنے اور کیا چیز نہین لکھنے کی ہو، اجمیر شریف کے زائرین کی تسکین خاطر کے لئے تو وہان کے مجاورون کے بہت سے بیانات کافی ہین، لیکن ایسے اہل علم حضرات کی تشنگی بجھانے کی ضرورت ہو جو حضرت خواجہ کے گرویدہ بھی ہین اور دامن شریعت کسی حال مین چھوڑنا بھی نہین چاہتے، اور محیر العقول باتون کو تسلیم کرنے کے لئے بھی آمادہ نہین،

ایک بات اور فاضل مؤلف کتاب لکھتے وقت اُن تمام باتون کا بھی خیال رکھین، جو آج کل کی تحقیق و تدقیق کے سلسلہ مین ضروری ہین، مثلاً کتابون کا حوالہ دیتے وقت نہ صرف اُن کے نام لکھدین، بلکہ صفحات کے ساتھ ساتھ جس مطبع کی وہ چھپی ہون اور جون سا اڈیشن ہو اس کا ذکر بھی کرین، اپنے گذشتہ مضمون مین ایک جگہ وہ لکھتے ہین :-

"شاید موصوف فرشتہ جلد دوم کے خیال مین رہے، اور جلد اول پر نظر نہین گئی، اگر اس کا مطالعہ کر لیتے، تو ہرگز نہ لکھتے کہ مذکورہ بالا دعوی کی تائید فرشتہ سے نہین ہوتی"،

اگر جلد اول کے صفحہ کا حوالہ بھی دیدیتے تو راقم کی نظر آسانی سے اس پر جاسکتی تھی، اسی طرح ایک جگہ اور لکھتے ہین کہ

"یہ روایت فرشتہ اردو جلد دوم کے ص ۳، ۵ مین موجود ہے"،

فرشتہ اردو سے مراد معلوم نہین کونسا ترجمہ ہے، نولکشور پریس یا جامعہ عثمانیہ سے شائع کیا ہوا ترجمہ، جامعۂ عثمانیہ سے جو ترجمہ شائع ہوا ہے، اس کی جلد دوم کے ص ۳، ۵ پر تو وہ روایت موجود نہین،

امید ہے کہ معین الارواح کے آیندہ اڈیشن مین اس قسم کی خامیان نہ ہون گی، اور فاضل مؤلف خواہ مخواہ مناظرانہ رنگ اختیار کرنے کے بجائے، اپنی تصنیف کو واقعی اس لائق بنائین گے کہ اہل نظر اس کو ذوق و شوق سے پڑھین،

"ص ع"

مطبوعات جدیدہ

Anis & Shakespeare: A Comparison مرتبہ

جناب سید غلام امام صاحب تقطیع بڑی ضخامت ۳۴۴ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت عمدہ، قیمت [illegible]

ملنے کا پتہ، الناظر بک ایجنسی، لکھنؤ

جناب سید غلام امام بی اے، ال ال بی نے مذکورۂ بالا انگریزی کتاب مین یہ دکھانے کی کوشش کی ہو کہ میر انیس انگریزی زبان کے مشہور و معروف شاعر شکسپیر سے زیادہ بہتر قسم کے آرٹسٹ تھے، چنانچہ ایسے بہت سے مشترک موضوع مثلاً انسان، تصوف، موسیقی، زندگی، موت، صبر، عفو و درگذر، شبنم، حسن وغیرہ پر میر انیس و شکسپیر کے کلام کے متوازی نمونے پیش کرکے میر انیس کی برتری اور فوقیت دکھائی ہے، فاضل مؤلف نے جس کثرت سے دونون شعراء کے کلام سے اقتباسات پیش کئے ہین، اُن سے اُن کے نفس موضوع کے گہرے مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہو، تمام مباحث کی ترتیب اس طرح رکھی گئی ہو کہ کتاب کو شروع سے آخر تک پڑھنے کے بعد ناظرین انیس کے انداز بیان کو شکسپیر کے طرز ادا پر ترجیح دینے پر غالباً مجبور ہون گے، اس لحاظ سے فاضل مؤلف کی محنت و کاوش لائق مبارکباد ہے، لیکن سوال یہ ہو کہ میر انیس اور شکسپیر مین موازنہ بھی کیا جاسکتا ہے یا نہین، مولانا شبلی نے میر انیس اور مرزا دبیر کا موازنہ کیا تھا، دونون ایک ہی چمن کے گل چین تھے، اس لئے دونون کا صحیح موازنہ کیا جاسکتا تھا، لیکن میر انیس اور شکسپیر کی شاہراہین بالکل الگ تھین، شکسپیر کی اصلی خوبی اُس کی ڈرامہ نگاری ہو جس کے ساتھ اتنے مختلف قسم کے محاسن خود بخود جمع ہوگئے کہ وہ ایک جامع الصفات شاعر اور اہل قلم تسلیم کر لیا گیا، لیکن اس کے باوجود یہ ضروری نہین کہ اس کے اسلوب بیان کی شوکت، اُس کے طرز ادا کی جزالت،

اور اس کے خیالات کی ندرت کی داد جس والہانہ انداز سے ایک انگریز دیتا ہے، اسی عقیدتمندانہ انداز سے ہم آپ بھی دیں، اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس ذوق و شوق سے ہم آپ میر انیس کے کلام کی فصاحت و بلاغت، اُن کی مضمون بندی اور خیال آفرینی پر سر دھنتے ہیں، اسی طرح ایک انگریز بھی اُن کے محاسن کلام کا معترف ہو، دونوں کو علٰحدہ علٰحدہ عینکوں سے دیکھنے کی ضرورت ہے، ہر قوم کے خیالات و جذبات جدا جدا ہیں، اسی لئے ہر زبان کا انداز بیان بھی الگ ہوتا ہے، متحد المضمون اشعار تو ہر زبان کے شعراء کے یہاں کچھ نہ کچھ ضرور ہی مل جائیں گے، لیکن اس تھوڑی سی مماثلت کی بنا پر اُن کا موازنہ کرنا محض جدت طبع ہے، انگریزی تعلیم کے ساتھ انگریزی لٹریچر جب ذہن و دماغ پر چھا گیا، تو بہت سے اہل قلم نے اردو انشاپردازوں اور شاعروں کو انگریزی زبان کے ادیبوں اور شاعروں سے ملانے کی کوشش کی لیکن اس قسم کا مقابلہ و موازنہ بالکل درست نہیں، ہمارے معیار کے مطابق ہمارے مصنفوں اور شاعروں میں کیا کم خوبیاں ہیں، جو اُن کو کسی یورپین زبان کے اہل قلم سے خواہ مخواہ ملا کر اپنے احساس کمتری کا ثبوت دیں، فاضل مؤلف اگر اپنی کتاب میں میر انیس کے اشعار کے انگریزی ترجمے بھی دیدیتے تو ان انگریزی دانوں پر جو اردو سے بالکل ہی نابلد ہیں، میر انیس کی شاعرانہ عظمت اچھی طرح ظاہر ہو جاتی، لیکن لائق مؤلف کو شاید یہ احساس ہو کہ انگریزی ترجمہ میں میر انیس کی شاعری کی ساری خوبیاں جاتی رہیں گی، اسلئے انھوں نے اس سے گریز کیا، گو انھوں نے کتاب کے آخر میں کچھ اشعار کے ترجمے بھی دیئے ہیں، لیکن ان سے میر انیس کے اصلی شاعرانہ کمال کا اندازہ نہیں ہوتا، اس طرح اس کتاب کی افادیت صرف اردو داں حلقہ ہی تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے، ایسی صورت میں اگر یہ کتاب اردو ہی میں لکھی جاتی، تو شاید زیادہ مفید ہوتی، لیکن لائق مؤلف کو غالباً انگریزی لکھنے پر زیادہ قدرت تھی، اس لئے انھوں نے اردو میں لکھنا پسند نہیں کیا، اور شاید انگریزی زبان میں پہلی دفعہ میر انیس کی قادر الکلامی واقعہ نگاری، جذبات انسانی اور مناظر قدرت کی مصوری کا تجزیہ اس غور و فکر کے ساتھ کیا گیا ہے جس کے لئے اردو شاعری کے شیدائیوں اور خصوصاً میر انیس کے مداحوں کو فاضل مؤلف کا ممنون ہونا چاہئے، شروع میں سر تیج بہادر سپرو آنجہانی کی ایک تحریر ہے جو میر انیس کے محاسن کلام پر ایک ریویو ہے، اس کتاب میں کہیں سے مستعار لے کر شامل کر دی گئی ہے، اس

بعد دیباچہ میں لائق مؤلف نے میر انیس اور شیکسپیر کے سوانح حیات لکھ کر انکی شاعری پر دلچسپ اور لائق مطالعہ تبصرہ کیا ہے،

Four Eminent Poetesses of Iran مؤلفہ

ڈاکٹر محمد اسحاق تقطیع بڑی ضخامت ... صفحے، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ قیمت درج نہیں، پتہ ۱- ایران سوسائٹی ج-۱۵۹ دھرم تلا اسٹریٹ کلکتہ

ڈاکٹر محمد اسحاق کلکتہ یونیورسٹی میں عربی و فارسی کے لکچرار ہیں، انھوں نے فارسی شاعری پر متعدد کتابیں لکھ کر ارباب علم کے حلقہ میں کافی شہرت حاصل کر لی ہے، ادھر کئی سال سے وہ انگریزی سہ ماہی رسالہ انڈو ایرانیکا کے اڈیٹر بھی ہیں جس میں ایران و ہندوستان کے ثقافتی تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لئے مفید اور بلند پایہ مضامین شائع ہوتے رہتے ہیں، اسی رسالہ میں ڈاکٹر اسحاق نے ایران کی چار خواتین شعراء رابعہ بہشتی، قرۃ العین اور پروین اعتصامی پر مقالے لکھے تھے جن کو انھوں نے اب کتاب کی صورت میں شائع کر دیا ہے، رابعہ کا وطن قزدار تھا، مشہور شاعر رودکی ان کا معاصر تھا، نفحات الانس میں اُن کا شمار اہل دل میں کیا گیا ہے، لیکن اُن کے عشق مجازی کا ایک قصہ بھی انکی طرف منسوب ہے، اسکی تفصیل لکھ کر فاضل مؤلف نے کلام کے نمونے بھی دیئے ہیں جن کو انھوں نے مختلف تذکروں سے جمع کیا ہے، دوسری شاعرہ مہستی (ماہ ہستی) کے الجھے ہوئے حالات زندگی کا تجزیہ کر کے لائق مؤلف نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ وہ گنجہ کی رہنے والی اور سلطان سنجر کے دربار کی شاعرہ تھی، فاضل مؤلف کا خیال ہے کہ اسکے عشقیہ اشعار عموماً غیر مہذب ہیں لیکن انکی خمریات میں خیام کی جھلک ہے اور یہ صحیح ہے، اسکے ثبوت میں ۶۴ رباعیات اور دو قطعات نقل کئے گئے ہیں، تیسری شاعرہ قرۃ العین کے حالات زندگی نسبتہً کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ ہیں، وہ بابی مذہب کی پیرو تھی، مؤلف نے اس کا ذکر ایک شاعرہ کی حیثیت سے تو کیا ہے، لیکن اُس کے تقریباً سارے اشعار کو جو اسکی طرف منسوب ہیں، مشکوک بتایا ہے، اس لحاظ سے اس کی شاعرانہ حیثیت قائم ہونے نہیں پاتی، اور مؤلف کی سعی مشکور ایک شورش بے مدعا بن کر رہ گئی ہے، چوتھی شاعرہ پروین اعتصامی طہران میں ۱۹۱۰ء میں پیدا ہوئی، اور ۱۹۴۱ء میں عالم بقا کو سدھاری، عمر نے زیادہ وفا نہ کی، پھر بھی اس کی وفات کے بعد اس کا جو دیوان شائع ہوا، اس میں اس کے پانچ ہزار

اشعار ہیں، جو مختلف اخلاقی اور معاشرتی مسائل کی ترجمانی کرتے ہیں، ایران کے بعض اہلِ نظر اس کی اخلاقی نظموں کو وہی درجہ دیتے ہیں، جو ابن یمین کی نظموں کا ہے، لائق مؤلف نے ان خواتین شعراء کے فارسی اشعار کے انگریزی ترجمے بھی دیئے ہیں، جن سے انگریزی دان طبقہ کو ان فارسی اشعار کی خوبیوں کے سمجھنے میں بڑی سہولت ہوگی، مؤلف کی تحریر میں اختصار ضرور ہے، لیکن اس کا اندازِ بیان دلنشیں ہے، اصل کتاب تو ۴۴ صفحے میں ختم ہوگئی ہے، لیکن اس میں ۱۰ صفحے کا ضمیمہ ہے، جس میں ایران اور ہندوستان کی تقریباً سو خواتین شعراء کے مختصر حالات اور ان کی شاعری کے نمونے ہیں، اس کی ترتیب حروفِ تہجی کے لحاظ سے رکھی گئی ہے، اس سلسلہ میں لائق مؤلف نے نورجہان کی طرف بعض ایسے اشعار منسوب کر دیئے ہیں، جو اس کے نہیں ہو سکتے، مثلاً حسب ذیل شعر اسی کا بتایا گیا ہے،

نورجہان گرچہ بصورت زن است

لیک بباطن زنِ شیر افگن است

بعض تذکروں میں یہ شعر اسی کی طرف منسوب ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اس کا کہا ہوا نہیں ہو سکتا، کسی نے اس پر یہ شعر کہدیا ہوگا، جو اس کے نام کے ساتھ مشہور ہو گیا، اسی طرح لائق مؤلف نے عالمگیر کی لڑکی زیب النساء کے بہت سے اشعار نقل کئے ہیں، جن میں کوئی بھی اس کا نہیں، مولانا شبلی نے بعض تذکروں کی سند پر صرف ایک رُباعی زیب النساء کی طرف منسوب کی تھی، لیکن پروفیسر محفوظ الحق مرحوم نے معارف نمبر ۵ جلد ۱۱ کے ایک مقالہ میں اس کو بھی مشکوک بتایا ہے، اس لئے اب یہی کہا جا سکتا ہے کہ زیب النساء شعر و شاعری کا اعلیٰ ذوق ضرور رکھتی تھی، لیکن اس کا سارا کلام ضائع ہو گیا اور اس کا کوئی شعر ہم تک نہیں پہنچ سکا، مجموعی حیثیت سے یہ کتاب قابلِ قدر اور لائق مطالعہ ہے،

"ص ع"

جلد ۶۸ ماہ صفر المظفر ۱۳۷۱ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۵۱ء عدد ۵

مضامین